Maurice Godelier

Lo ideal y lo material

El hombre, a diferencia de los demás animales sociales, no se contenta con vivir en sociedad: produce la sociedad para vivir. Pero producir la sociedad no es inventarla, sino actuar sobre las condiciones originarias de existencia para convertirse así en coautor —junto con la naturaleza— de su evolución posterior. Sopesar la importancia o función que tienen las realidades materiales —las de la naturaleza exterior al hombre— frente a las ideales —las que él ha creado y mediante las cuales los miembros de una sociedad se representan el mundo y lo interpretan— es el objetivo de este libro. El punto de apoyo del análisis está en la constatación de que la parte ideal de toda relación social no es únicamente el reflejo de esta relación en el pensamiento, sino que constituye una de las condiciones mismas de su nacimiento.

epublibre

Maurice Godelier

LO IDEAL Y LO MATERIAL

Pensamiento, economías, sociedades

ePub r1.0
Primo 12.10.2017

Título original: *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*
Maurice Godelier, 1984
Traducción: A. J. Desmont
Editor digital: Primo
ePub base r1.2

PROYECTO SCRIPTORIUM * EX - LIBRIS *
Quantum in culpa est

A Claude Lévi-Strauss

Nota del traductor

El título original de este libro es *L'idéel et le matériel*, no *Lo ideal y lo material*, como hemos vertido al castellano, sino «Lo ideático (ideacional, mental o propio de las ideas) y lo material». La proximidad de las voces francesas *idéel* e *idéal* y el que el término «ideal» signifique «perteneciente o relativo a las ideas» (Casares), aunque no exclusivamente, nos ha decidido —con el conocimiento del autor— por la inexactitud a la letra: «ideal-ideales» traduce, pues, siempre, *idéel, elle-idéels, elles*. Véase la nota [63].

Prefacio a la edición española

Me ha parecido necesario escribir algunas líneas para el público de lengua española que va a leer este libro publicado en Francia en 1984.

Este libro ha sido importante en el desenvolvimiento de mi reflexión teórica y me ha conducido posteriormente a otros desarrollos que me gustaría esbozar por encima para los lectores.

Comencé a partir de un hecho fundamental, el que distingue a los hombres de los demás animales sociales, el hecho de que los hombres no se limitan a vivir en sociedad, sino que producen la sociedad para vivir. Producir la sociedad no es lo mismo que inventar la sociedad. El hombre no se ha inventado a sí mismo como especie social. Eso se lo debe a la naturaleza, a la evolución de la vida, lo mismo que debe a la naturaleza la capacidad para pensar en abstracto y para actuar sobre ella y sobre sí mismo. En efecto, el hombre constituye la única especie que es capaz de actuar sobre sus condiciones originarias de existencia, sobre lo que le estaba dado en el punto de partida, convirtiéndose así de alguna manera en coautor, junto con la naturaleza, de su evolución posterior. Por tanto, en este libro he tratado de sopesar la importancia y la función que tienen en el proceso de producción de la sociedad las realidades materiales y las realidades *idéelles* (ideales)[1].

Entiendo por realidades materiales tanto las de la naturaleza exterior al hombre, a las que se encuentra enfrentado

desde sus orígenes, como las creadas por él mismo y que van desde los utensilios a las especies animales y vegetales que él ha domesticado. El propio hombre, en tanto que especie biológica, es un fragmento de la materia viva.

Al decir realidades ideales, me refiero a todas las formas de pensamiento, implicadas en la producción y la reproducción de las relaciones sociales. La ventaja de la palabra «*idéel*» (ideal), palabra relevante en el vocabulario filosófico que rara vez se utiliza en el lenguaje corriente, es que sirve para designar *todas* las formas de pensamiento, conscientes o inconscientes, cognitivas o no-cognitivas, sin excluir ni privilegiar a ninguna. De este modo he querido mostrar con toda claridad que cualquier relación de los hombres, entre ellos o con la naturaleza, conlleva siempre una parte «*idéelle*» (ideal) que juega un papel esencial en la producción y en la reproducción de esa relación. (Y asimismo también en su no-reproducción, en su desaparición, sea por extinción o por destrucción). Por poner un ejemplo: nadie, en ninguna sociedad, puede casarse si ignora lo que es el matrimonio ni cuáles son las reglas matrimoniales que se practican en su sociedad. Y se trata de cosas que pueden ser bastante complicadas.

Detengámonos brevemente a examinar lo que nosotros denominamos la naturaleza ideal de las reglas matrimoniales que existen en el seno de una sociedad. Estas reglas son realidades ideales porque son representaciones, nociones que determinan con quién es posible o imposible casarse dentro de esa sociedad, y estas nociones están vinculadas a otras que determinan a quién pertenecen los hijos nacidos de tal unión. ¿Al grupo de su padre?, ¿al de su madre?, ¿a los dos grupos?, etc. Se trata, pues, de representaciones que constituyen al mismo tiempo normas para actuar. Estas representaciones normativas sólo pueden funcionar como ta-

les si son conocidas por todos y seguidas por cada uno (o casi), por lo que se enseñan y transmiten conscientemente de generación en generación.

Como se ve, estas representaciones-normativas no son en ningún caso el reflejo *a posteriori*, en la conciencia individual o colectiva, de relaciones sociales nacidas fuera y al margen de la conciencia. Por el contrario, constituyen un componente esencial de esas relaciones, de las que de alguna manera son su armadura interna. Y al mismo tiempo son una condición indispensable para la producción de dichas relaciones. Esta doble función les confiere un estatus un poco paradójico, ya que las normas deben existir previamente, deben estar *en* los individuos, *antes* de funcionar como principios para sus acciones entre ellos, principios que son los que organizan por eso mismo las relaciones que se crean *entre* ellos. En suma, estas representaciones-normativas son un requisito para la aparición de nuevas relaciones sociales, pero un requisito que va incorporado en lo mismo que condiciona. Pues, desde el momento en que surge una relación, dado que desde ese momento las normas están presentes y actúan en los individuos y en sus relaciones, éstas se convierten en el soporte subjetivo e intersubjetivo de esas relaciones, en su armadura interna e íntima, la cual es al mismo tiempo un componente objetivo de la realidad social.

Una nueva relación social no puede surgir, pues, más que si es «pensable». Pero no basta con que sea pensable, sino que además ha de ser «posible», realizable. Y para que los hombres quieran realizarla es necesario, por último, que consideren que es una respuesta positiva a alguna de sus necesidades u objetivos. En suma, es necesario que sea considerada, al menos por una parte de la sociedad, como deseable. Así pues, toda relación social está dotada desde su aparición de un sentido y de una finalidad (o bien de varios

sentidos y varias finalidades). Lo que no es óbice de ninguna manera para que ese sentido y esa finalidad puedan cambiar y desaparecer por completo algún día.

Pero hace falta llevar un poco más lejos el análisis de las representaciones-normativas. Pues éstas, cualesquiera que sean (tanto da que se refieran al parentesco, al poder o a la riqueza), no existen jamás aisladas de otras representaciones, imágenes, ideas, juicios, etc., mediante las cuales los miembros de una sociedad se representan el mundo y lo *interpretan.* Ahora bien, los *principios* con los que se construyen y en los que se fundan estas ideas, juicios y representaciones escapan en lo esencial a la conciencia de los individuos y tienen su origen y su fuerza en la parte inconsciente del pensamiento y del ser humano. En efecto, el pensamiento no se reduce a la parte de él que se halla en la conciencia ni a aquella de que tienen conciencia. Y el ser humano tampoco se reduce a ser sólo el pensamiento, consciente o inconsciente.

Resumiendo, toda relación social comprende una parte ideal que desempeña un papel esencial en su génesis y se convierte en un componente esencial de su estructura, de su desarrollo y de su evolución. Esta parte ideal conjuga idealidades de varios tipos: *a)* una serie de representaciones normativas que se encuentran en *el interior* de las relaciones y constituyen la armadura interna; *b)* las representaciones que se hacen los individuos (y los grupos) *de* esas relaciones, representaciones que asumen una función específica que consiste en legitimar (o en negar la legitimidad de) tales relaciones. Estos dos conjuntos de representaciones pertenecen a la conciencia, es decir, a la parte consciente del pensamiento, pero se remiten a principios que escapan a la conciencia y que tienen sus orígenes y sus fundamentos en algún lugar de la parte inconsciente del pensamiento *y* del ser

humano. Pues, a fin de cuentas, ¿cómo podemos saber nosotros que los principios que actúan en la parte inconsciente del pensamiento sigue teniendo su origen en el pensamiento? (¿Por qué no en el cerebro o en la acción de un dios, de Dios?).

Pero, junto a todo lo que se desborda hacia el interior de cada individuo, que es su parte ideal, existe también todo lo que prolonga y desborda lo ideal hacia el exterior, en el mismo juego de las relaciones *entre* los individuos, de las relaciones sociales. Desde el momento en que una relación comienza a existir, adquiere múltiples dimensiones que no son la mera aplicación de las ideas y las normas que la han hecho nacer. El matrimonio, por ejemplo, crea vínculos sexuales entre los esposos, pero también vínculos materiales y económicos entre ellos y, llegado el caso, entre sus familias (que pueden pertenecer o no pertenecer a los mismos grupos sociales). El matrimonio se presenta asimismo como un contencioso social y es importante saber quién, si el hombre o la mujer, ejerce en esa relación la autoridad, o bien controla tal o cual de sus aspectos. En suma, después de mostrar la naturaleza y la importancia de lo ideal en la producción de la sociedad, subrayo categóricamente que no todo se reduce a lo ideal en la realidad social.

Por tanto, espero haber transmitido al lector lo que pretendía hacer cuando elegí la palabra «*idéel*» (ideal) para designar a este complejo conjunto de formas, de contenidos, de principios y de niveles mentales que desempeñan un papel esencial en el proceso de producción de la sociedad. Tuve la impresión de que la elección de esta palabra y de esta perspectiva teórica permitía que el análisis se desarrollara al margen de las polémicas y de los puntos muertos en que me parece que están encerradas desde hace decenios las filosofías materialistas e idealistas. Con este objeto, he analizado

varios de los sistemas que ha elaborado el hombre para producir sus condiciones materiales de existencia en el marco de ecosistemas concretos y a partir de conocimientos y técnicas específicos (distintas formas de caza, de ganadería pastoril, de agricultura extensiva e intensiva). Lo cual me ha llevado a constatar que lo que se denomina la estructura económica de la sociedad, es decir, las relaciones sociales que organizan la acción material del hombre sobre la naturaleza, la producción y la distribución de los medios materiales de existencia, puede revestir formas y ocupar lugares completamente diferentes de aquellos que nosotros conocemos en el marco de las sociedades capitalistas occidentales.

He creído poder demostrar que, en determinadas sociedades, las relaciones de parentesco podían funcionar directamente como relaciones de producción, mientras que en otras, por ejemplo, en la Grecia clásica, las relaciones —a nuestros ojos— políticas podían ejercer la misma función. La conclusión se impone. No existen lugares *a priori* propios de la economía en las diversas sociedades, y la tarea de los historiadores, así como de los antropólogos, consiste sin duda en tratar de explicar por qué razones y debido a qué mecanismos el lugar y la forma de la economía cambian a lo largo de la historia, y cómo las relaciones de producción se transforman lo mismo que las formas del poder.

Y precisamente al analizar las formas del poder, sobre todo las que se basan en relaciones de dominación y de explotación, ya sea de una casta o de una clase por otra o de un sexo por el otro, me ha parecido que estas formas combinan de distintas maneras dos fuerzas indisociables pero de naturaleza contrapuesta y desigual importancia: por una parte, la violencia; por la otra, el consentimiento de los dominados a su dominación. Y me ha parecido constatar, partiendo de algunos ejemplos, que de estas dos fuerzas, la más fuerte

era la correspondiente al consentimiento. No es que yo niegue el papel de la violencia ni que trate de minimizar su importancia, pero ningún poder dominante puede basarse durante mucho tiempo sólo en la violencia.

Esta idea, la de la capital importancia del consentimiento de los dominados en la génesis y en la reproducción de las relaciones de dominación, e incluso de explotación, que pesan sobre ellos, plantea un formidable problema teórico: ¿cómo puede surgir el consentimiento si los intereses, los modos de vida de los grupos dominados y dominantes que componen una sociedad son interdependientes pero al mismo tiempo se contradicen, se oponen? ¿Y cómo y por qué un consentimiento que se ha prolongado durante generaciones, incluso durante siglos, llega a agrietarse, a desmoronarse y a desvanecerse, más o menos rápidamente, para dejar sitio a distintas formas de resistencia pasiva o activa e incluso a la explícita rebelión de los mismos que hasta entonces consentían en que el anterior orden social siguiera pesando sobre ellos? ¿En qué condiciones desaparece el consentimiento y se abre un período de transición hacia otras formas de organización social y de poder?

También aquí nos parece que es posible comprender mejor estos procesos si se presta atención a los elementos ideales que actúan en el seno de las relaciones sociales. Pues el consentimiento sólo se puede instaurar si hay un conjunto de representaciones, de realidades sociales, que comparten los dominados y los dominantes y que favorece su progreso *en común*. Y una de las tareas prioritarias de las ciencias sociales consiste en penetrar en la bestia negra que constituyen los mecanismos de producción de estas representaciones «compartidas» por grupos cuyos intereses son a menudo opuestos.

En efecto, uno se da cuenta de que muchas veces este fondo compartido surge del hecho de que las relaciones de dominación se presentan como un *intercambio* entre los dominantes y los dominados, un intercambio de servicios por trabajo, por bienes, etc. ¿Cómo y por qué estas relaciones de dominación se presentan como relaciones de intercambio y se piensan y se viven como tales? ¿Y por qué y cómo estas relaciones de intercambio se presentan, además, de tal forma que la mayor parte de las veces son los dominados los que en apariencia están *en deuda* con los dominantes, lo cual parece ser el fundamento del derecho de estos últimos a exigir a aquéllos su trabajo, sus bienes e incluso su propia vida? Si verdaderamente existe este tipo de mecanismo, se debería sacar la conclusión, sin ánimo de provocar ni de jugar con las paradojas, de que las relaciones de castas o de clases no han podido surgir y mantenerse a lo largo de la historia más que porque aparecieron, hasta un cierto punto y durante un cierto tiempo, como «legítimas». Y entonces, ¿en qué circunstancias y por qué razones se ha desvanecido tan a menudo esta primera evidencia, ha pasado la legitimidad a ser negada, a ser denunciada?

¿Se explica esto por el hecho de que todos los aspectos no económicos de una sociedad —el parentesco, la religión, el arte, la política, etc.— tengan sus orígenes y sus fundamentos en las relaciones de producción que caracterizan a dicha sociedad, y porque el desarrollo de las contradicciones presentes desde el principio en esas relaciones de producción haya de quebrantar tarde o temprano todo el edificio y precipitar unas contra otras a las clases o castas con intereses opuestos? Pero ¿dónde están las relaciones de producción que expliquen la dominación masculina que encontramos tanto en las sociedades sin clases como en las sociedades de castas o de clases? ¿Será menester ir más allá y tomarse en

serio otra tesis de la vulgata marxista (más bien que del propio Marx), la idea de que todo esto se explicaría en último análisis por la naturaleza de las fuerzas productivas, materiales e intelectuales, que se han desarrollado de manera distinta según las épocas y las sociedades?

En la actualidad está claro que los hechos no han verificado tan toscas hipótesis. Por ejemplo, por más que se sea capaz de medir y comparar el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, nos vemos llevados a constatar que a un grado similar de tal desarrollo corresponden diversas formas de organización de la sociedad y, a la inversa, que una misma institución social puede coexistir con distintos niveles de desarrollo de las fuerzas productivas.

Retomemos el ejemplo de las relaciones de parentesco. A estas alturas está demostrado que los distintos tipos de sistemas de parentesco (patrilineal, matrilineal, cognaticio, etc.) coexisten con todos los estadios de desarrollo de las fuerzas productivas. Así que, según parece, la producción de las relaciones de parentesco sería *en parte* autónoma con respecto a otros aspectos de la vida social, autonomía relativa que no impide, sino que, por el contrario, explica que las relaciones de parentesco sean constantemente manipuladas para servir a las diversas estrategias de adquisición de riqueza o de poder.

El ejemplo de las complejas estrategias matrimoniales que persiguen las familias aristocráticas o los campesinos a fin de conquistar o conservar tierras, para mantener o adquirir un estatus, así lo demuestra. La complejidad de estas estrategias no significa que existan, como pretende Lévi-Strauss, unas estructuras complejas de parentesco, de las que estos hechos serían una consecuencia y un ejemplo. En las sociedades occidentales, los sistemas de parentesco no son «complejos». Lo que es complejo y engendra estrate-

gias matrimoniales a menudo muy elaboradas es el hecho de que las relaciones de parentesco —y en especial los matrimonios, así como las herencias y las sucesiones— se manipulan en el seno de determinados grupos sociales —aristocracia, burguesía industrial, terratenientes, etc.— con fines políticos y/o económicos para conservar o adquirir estatus social, tierras, etc.

Por supuesto, las relaciones de parentesco evolucionan como todas las cosas. Pero su evolución no da lugar más que a otras relaciones de parentesco. Es menester investigar por qué razones y mediante qué mecanismos han surgido en el curso de la historia, junto o al margen de las relaciones de parentesco, las castas y las clases que tan profundamente han trastocado la organización de los grupos humanos.

Pero hay otras relaciones, además de las relaciones de parentesco, que parecen disfrutar igualmente de una gran autonomía frente a las fuerzas económicas y políticas que actúan sobre las sociedades. Las grandes religiones, por ejemplo, sobreviven a los siglos y a los modos de producción. El cristianismo, que surgió hace dos mil años en una esquina del Mediterráneo, se ha convertido en un hecho cultural fundamental de la evolución de Occidente, integrándose profundamente en la sociedad feudal y sobreviviendo pleno de vigor bajo el capitalismo. Ahora bien, el cristianismo que nació ocho siglos antes de la aparición de las relaciones feudales no tenía *nada* que ver en sus orígenes con estas relaciones ni, menos aún, con el capitalismo surgido quince siglos más tarde.

Para explicar las «lógicas» sociales que se han sucedido o que coexisten a lo largo de la historia es necesario desde ahora recurrir a hipótesis sobre el encadenamiento de las causas y los efectos más complejas que las ideas de infraes-

tructura, de superestructuras y de las correspondencias entre éstas y aquéllas, más complejas porque han de tener en cuenta la relativa autonomía de cada uno de los distintos elementos que se combinan en el interior de cada forma de sociedad capaz de reproducirse durante un cierto tiempo.

Pero ¿implica esto que ha perdido todo sentido el énfasis que puso Marx en el papel de las fuerzas económicas y de las formas de poder en la evolución de las sociedades y que Marx no sea ya más que un perro muerto, perecido tiempo ha en medio del naufragio de las ideologías? En absoluto. En la actualidad, con mayor claridad aún que ayer, se constata que no todos los elementos que componen la sociedad (el arte, el parentesco, la religión, el poder, etc.) tienen el mismo peso sobre la evolución de las sociedades y que dos dominios parecen contener las fuerzas con mayor peso, las cuales no sólo hacen cambiar las sociedades, sino que sobre todo hacen cambiar *de* sociedad: las fuerzas económicas y las fuerzas políticas. No la política en el sentido habitual de poder sobre las personas, sino en el sentido de la soberanía que una sociedad humana ejerce sobre una porción de la naturaleza y sobre todo aquello que la habita, luego, en primer lugar, sobre el propio hombre.

Tales son las mudanzas, los enfoques y los problemas nuevos a los que hemos de hacer frente hoy tras nuestra tentativa de definir la parte que corresponde a lo ideal y a lo material en la producción del ser social del hombre.

Berlín, diciembre de 1989

Lo ideal y lo material

Este libro parte de un hecho y de una hipótesis.

El hecho: al contrario que los demás animales sociales, los hombres no se contentan con vivir en sociedad, sino que *producen la sociedad para vivir*; en el curso de su existencia inventan nuevas maneras de pensar y de actuar sobre ellos mismos así como sobre la naturaleza que los rodea. Producen, pues, la cultura y fabrican la historia, la Historia.

Los demás animales sociales también son sin duda producto de una historia, pero de una historia que ellos no han hecho; la historia de la naturaleza, que como se sabe consiste en el proceso evolutivo de la materia viva, de las especies vegetales y animales que ha engendrado la naturaleza en el curso de las edades de la tierra y que la componen.

Un hecho, pues, pero en absoluto como los demás, puesto que explicarlo requiere analizar tanto la evolución de la naturaleza como la especificidad del hombre en el seno de esa misma naturaleza. Un hecho que en absoluto es como los demás, puesto que los demás se sitúan a su luz o a su sombra, y del que necesariamente ha de partir el pensamiento en la actualidad si pretende explicar el hombre y su historia, desarrollar las ciencias naturales y las humanas.

Pero ¿cómo pensar sobre un hecho sin una hipótesis con la que interpretarlo? Nosotros tenemos la nuestra, que desde luego no es nueva, pero que a nuestros ojos sigue conteniendo un inmenso potencial de explicación teórica. Esta hipótesis es la siguiente: *el hombre tiene historia porque trans-*

forma la naturaleza. Y asimismo, la naturaleza propia del hombre consiste en tener tal capacidad. La idea es que, de todas las fuerzas que ponen al hombre en movimiento y lo hacen inventar nuevas formas de sociedad, la más profunda es su propia capacidad de transformar sus relaciones *con* la naturaleza, transformando la misma naturaleza. Y es esa misma capacidad la que le aporta los medios materiales para estabilizar tal movimiento, para fijarlo durante un período más o menos largo en una nueva forma de sociedad, para desarrollar y extender mucho más allá de sus lugares de origen determinadas formas nuevas de vida social inventadas por él. Ahora bien, no parece muy difícil dar con los hechos que sustenten esta hipótesis.

¿Hay algún ejemplo mejor, de la acción del hombre sobre la naturaleza, que las plantas y los animales domésticos? ¿No fue su domesticación, iniciada unos 10 000 años a. C., el punto de partida de un desarrollo, muy pronto irreversible, de múltiples formas de agricultura y de ganadería que entrañaron profundas transformaciones de la vida social? ¿No fue en el seno de algunas de estas sociedades agrícolas o agropastorales donde, antes que en ningún otro sitio, surgieron las primeras estratificaciones en castas o en clases, y también las primeras formas de Estado, hacia el 3500 a. C., en Mesopotamia y luego en China, en Egipto, en Perú y en México? Y los hombres de entonces eran lo mismo que somos nosotros actualmente, individuos pertenecientes a la especie *Homo Sapiens Sapiens*, la cual no parece haber evolucionado demasiado en el aspecto biológico desde hace cincuenta mil años.

Si nos remontamos más lejos, a lo largo de los varios millones de años que han visto transformarse a algunos de nuestros ancestros prehomínidos, por etapas, en el *Homo Sapiens* que somos nosotros, se descubre —así nos lo mues-

tran los paleontólogos y los prehistoriadores— que las transformaciones estuvieron ligadas a una evolución que condujo a nuestros ancestros a erguirse, a liberar las manos, a desarrollar el cerebro, lo que les permitió agregar a las nuevas capacidades corporales la potencia del lenguaje y de las herramientas.

No obstante, no ha habido que esperar a los últimos descubrimientos de la paleontología y de la arqueología para formular y reconocer valor científico a nuestra hipótesis de partida. Sin pretender trazar la historia de esta idea dentro del pensamiento occidental —historia que verdaderamente aún está por hacer—, recordemos que ya se la encuentra en Francia hacia 1750 en los fisiócratas Quesney y Mirabeau, y en Escocia en Lord Kames y en su sucesor en la cátedra de filosofía moral de la Universidad de Glasgow, Adam Smith. En el siglo XIX está presente, de forma más o menos difusa y con desigual peso, en las obras de Darwin, Spencer y Morgan, y si bien Marx la convirtió en el principio de su teoría, no por eso es exclusivamente suya[2].

A comienzos del siglo XX la encontramos a punto de derrumbarse bajo el peso de las críticas poco a poco acumuladas contra el evolucionismo que dominó las disciplinas científicas durante el siglo anterior[3]. Deja de verse la historia como una consecuencia lineal de la evolución de la naturaleza, de una evolución biológica que, progresando de lo inferior hacia lo superior, habría colocado al hombre en la cima de la naturaleza y al hombre occidental en la cima de la historia. Es inútil subrayar hasta qué punto tales interpretaciones de la evolución han podido servir de fundamento para que las ideologías racistas occidentales legitimaran la subordinación y la explotación de los pueblos colonizados, y en un sentido más amplio el desprecio y la destrucción de las demás culturas[4].

Sin embargo, de esta crisis iban a salir, tan vivas como siempre y con la misma importancia científica de siempre, sólo que purificadas ahora de los presupuestos y las limitaciones del evolucionismo, la idea de la evolución de la naturaleza y la idea de que existe una historia del hombre vinculada precisamente a su capacidad para transformar su propia naturaleza y la naturaleza. ¿No encontramos en la obra del mismo Lévi-Strauss, poco sospechoso de evolucionista, la afirmación de que la «teoría de las superestructuras, apenas esbozada por Marx» y a la cual «desea contribuir», no «pone en tela de juicio el principio de orden [que es] el indiscutible primado de las infraestructuras»[5]? De ahí es de donde hemos partido también nosotros en este libro cuando hemos querido explorar las relaciones entre el pensamiento, la economía y la sociedad, analizando el peso de lo ideal y de lo material en la producción de las relaciones sociales, en el desenvolvimiento de las sociedades y en su historia.

Todo el mundo puede apreciar la dificultad del empeño y lo que hay en juego. Se trata de analizar cómo y hasta qué punto las realidades materiales, las de la naturaleza exterior al hombre y aquellas que él mismo ha creado o transformado, actúan sobre la organización de su vida social y, más profundamente, sobre el proceso de producción de nuevas formas de sociedad. Pero ¿qué significa «realidades materiales»? Al examinar la cuestión, parece que hay que distinguir muchos tipos de materialidad, según que su existencia y su actividad impliquen o no la existencia del hombre.

En primer lugar, existe esa parte infinita de la naturaleza que se encuentra siempre fuera del alcance directo o indirecto del hombre, pero que sin embargo en ningún momento cesa de actuar sobre él: el clima, la naturaleza del subsuelo, etc.

Luego, está la parte de la naturaleza previamente transformada por el hombre, pero de un modo indirecto, sin que el hombre haya deseado ni previsto las consecuencias de su acción: la erosión del suelo, las modificaciones de la vegetación ligadas al repetido uso de la quema de la maleza con vistas a la caza, la agricultura, la ganadería…

También existe, por supuesto, la parte de la naturaleza directamente transformada por el hombre y que, en adelante, no puede reproducirse sin ayuda del hombre, sin su atención, su energía, su trabajo. Nos estamos refiriendo aquí, ante todo, a las plantas y a los animales domésticos que, hasta ayer, constituían el principal elemento de su subsistencia. Aislados de los hombres y dejados a sí mismos, tales plantas y tales animales sobrevivirían en condiciones precarias, se asilvestrarían o bien serían incapaces de reproducirse y desaparecerían.

Por último, hay que agregar otras dos partes de la naturaleza que el hombre ha transformado a través de su uso en el proceso de producción de sus condiciones materiales de vida: en primer lugar, las herramientas y las armas, fabricadas a partir de huesos, de madera, de piedra, etc., que constituyen otros tantos órganos exteriores que prolongan el cuerpo humano y a cuyas fuerzas suman las suyas. (Esto no puede decirse de las máquinas, las cuales no funcionan como prolongaciones del cuerpo humano). A continuación, todos los elementos de la naturaleza que, después de haber sido cercenados de ésta por la acción del hombre, sirven, en su forma original o luego de haber sufrido cambios de forma o de estado, de soporte material para la producción de la vida social en todas sus dimensiones: la madera, los huesos, la piedra, el cuero o los metales que se utilizan para construir sencillos refugios o templos suntuosos, escuelas y bancos, estatuas de hombres y de dioses. Las herramientas, las

armas, los monumentos y toda clase de objetos constituyen los soportes materiales de cualquier modo de vida social. Abandonados por los hombres, se descomponen en ruinas, en vestigios inertes y mudos que ofrece la historia a la codicia y la imaginación de los arqueólogos de las épocas posteriores.

La frontera entre la naturaleza y la cultura, la distinción entre lo material y lo ideal tienden, por otra parte, a borrarse cuando se analiza la fracción de la naturaleza que ha sido sometida directamente al hombre, producida o reproducida por el hombre (animales y plantas domésticos, utensilios, armas, ropas...). Esta naturaleza exterior al hombre no es exterior a la cultura, a la sociedad, a la historia. Es la parte de la naturaleza transformada por la acción, y por lo tanto por el pensamiento, del hombre. Es una realidad material y al mismo tiempo una realidad ideal, o por lo menos debe su existencia a la acción consciente del hombre sobre la naturaleza, acción que no puede existir ni reproducirse sin que intervenga, desde el primer momento, no sólo la conciencia, sino toda la realidad del pensamiento, consciente e inconsciente, individual o colectivo, histórico y ahistórico[6]. Esta parte de la naturaleza es naturaleza apropiada, humanizada, convertida en sociedad: la historia inscrita en la naturaleza.

Así pues, hay cinco clases de materialidad cuyo conocimiento, cuyo eventual control por parte del hombre, si el hombre logra adquirirlo, y en cualquier caso cuyos efectos sobre el hombre no pueden ser idénticos. Porque la naturaleza no cesa jamás de actuar sobre el hombre, si bien no de idéntico modo según que él la conozca o no, la domine o no. Éstos son los problemas que abordamos en la primera parte de esta obra, donde analizamos las distintas formas de apropiación material y social de la naturaleza, tratando de descubrir, en la organización de los distintos sistemas económi-

cos y sociales, el efecto de las constricciones materiales impuestas por las condiciones de reproducción de los ecosistemas naturales en que se hallan inmersas las sociedades que actúan sobre ellos con objeto de reproducirse.

La noción de adaptación designa de hecho las distintas estrategias inventadas por el hombre para explotar los recursos de la naturaleza y para hacer frente a las constricciones ecológicas que pesan tanto sobre la reproducción de los recursos como sobre su propia reproducción. Adaptarse es a la vez someterse a las constricciones, tenerlas en cuenta y ampliar los efectos positivos para el hombre, así como atenuar los negativos, mediante la reglamentación, por ejemplo, de la movilidad de los individuos y de los grupos, limitando sus efectivos, inventando medios para almacenar los alimentos, etc., en suma, oponiendo una práctica material y social a las constricciones materiales de la naturaleza.

Desde luego, las especies que nos rodean tampoco han podido sobrevivir más que adaptándose hasta un cierto punto a los recursos y a las constricciones de su medio ambiente. Pero ninguna es capaz de hacerse cargo, consciente y socialmente, como hace el hombre, de una parte de las condiciones objetivas de su existencia. Es indudable que los procesos de adaptación de los hombres son contradictorios; y tampoco son estables si no es dentro de ciertos límites que manifiestan a la vez el contenido de sus relaciones con la naturaleza y de sus relaciones sociales, relaciones éstas cuyas características no proceden de su voluntad ni de su consciencia. Pero, al mismo tiempo, en el caso del hombre los procesos de adaptación implican desde un principio la elaboración de representaciones e interpretaciones de la naturaleza que comparten todos los miembros de cada concreta sociedad, y la organización de distintas formas de intervención individual y colectiva sobre la naturaleza basadas

en dichas representaciones e interpretaciones. Parece necesario, pues, analizar por separado los efectos que tienen sobre la organización de la vida social y sobre el proceso de producción de la sociedad esas materialidades profundamente distintas, de las que unas tienen su origen fuera del hombre, en la naturaleza anterior al hombre, mientras que otras proceden de éste, de su historia, y tienen su origen dentro de una forma particular de sociedad que dan por presupuesta.

Por supuesto, todas estas distintas materialidades están vinculadas entre sí, puesto que las que proceden del hombre han sido inventadas para actuar (volver a actuar) sobre las que proceden de la naturaleza. Pero el problema, nada fácil, consiste entonces en saber cuáles son las relaciones que existen entre las fuerzas materiales (e ideales) que el hombre inventa en una época determinada y las relaciones sociales que sirven directamente de marco y de sostén a su acción sobre la naturaleza. O bien, por emplear el vocabulario de Marx, en cuáles seno de un determinado ecosistema y las relaciones sociales que intelectuales existentes en una sociedad que se reproduce en el seno de un determinado cosistema y las relaciones sociales que funcionan en dicha sociedad como «relaciones de producción».

La dificultad proviene de que nunca ha habido ninguna sociedad que exista a medias o en fragmentos: una sociedad existe siempre como un todo, como un conjunto articulado de relaciones y funciones todas las cuales son *simultáneamente necesarias* para que la sociedad exista como tal, pero cuyo peso sobre la reproducción es desigual. Esto es lo que hace que la reproducción de tal o cual tipo de sociedad no pueda proseguir más allá de determinadas variaciones o alteraciones de las relaciones sociales que las componen y de la base material sobre la que se apoya.

Por lo tanto, sólo mediante la abstracción puede el pensamiento separar las distintas partes de un todo, las fuerzas productivas de las relaciones de producción, y separar estas dos realidades tomadas conjuntamente (que en adelante llamaremos por costumbre «infraestructura») del resto de las relaciones sociales (que pasarán a ser las «superestructuras»).

Reparemos de pasada en que infraestructura y superestructuras son una mala traducción de los términos *Grundlage* y *Überbau* utilizados por Marx. El *Überbau* es la construcción, el edificio que se levanta sobre los cimientos, *Grundlage*. Ahora bien, se vive en la casa y no en los cimientos. De manera que, lejos de reducir las superestructuras a una realidad empobrecida, otra traducción de Marx hubiera podido poner el acento en su importancia…

En cualquier caso, cuando mediante la abstracción el pensamiento separa las partes de un todo y trata de analizar sus relaciones, lo que pretende es reconstruir la operación de la primera puesta en contacto de las partes que forman ese todo para saber si tal proceso se limitó a ser una correspondencia impuesta de alguna manera desde el exterior, un ajuste recíproco de elementos de la práctica social en principio extraños los unos a los otros, o bien si, por el contrario, el proceso fue algo más que todo eso: la creación simultánea de elementos de la vida social que desde un principio mantienen una relación de recíproca correspondencia interna, debido todo a una puesta en movimiento de la sociedad que tiene su origen último en la acción del hombre sobre la naturaleza.

Es evidente que, en la historia, las dos versiones posibles no se excluyen, correspondiendo la primera, sobre todo, a las respuestas de una sociedad sumisa a las presiones, es decir, a las intrusiones del exterior, y la segunda a una situa-

ción de presión interna, a una dinámica endógena de la sociedad. Asimismo es evidente que, en el primer caso, la producción de nuevas relaciones sociales es en un cierto sentido una producción secundaria, derivada: el efecto del encuentro (que puede ser absolutamente accidental) y del ajuste de realidades ya presentes y heterogéneas, lo cual implica la existencia de relaciones de compatibilidad parcial entre esas realidades. En cuanto al segundo caso, de alguna manera nos sitúa frente a los mecanismos de la propia producción original de nuevas relaciones sociales, frente al mecanismo primario de la producción de la sociedad. Sería por lo menos necesario que tal mecanismo existiera. Precisamente en haber hecho de esta pitótesis el hilo conductor de su pensamiento se basa la originalidad y la importancia, tan vigente hoy como ayer, de Marx para el desarrollo de las ciencias sociales y del conocimiento del hombre.

Pero hay que apreciar claramente en qué se convierte la historia según el pensamiento tome partido por una u otra de las dos versiones, o bien por las dos a la vez. En el primer caso, la parte del azar parece imponerse a la parte de la necesidad en el proceso de fabricación de la sociedad y de la puesta en movimiento de la historia. En el segundo ocurre lo contrario. Y en realidad, puesto que ambas versiones no se excluyen, la historia no se reduce a ninguna de las dos. Surge de su combinación, de su concurrencia.

Lo que varía en la realidad es la parte que corresponde al azar y a la necesidad en las circunstancias del nacimiento y del mantenimiento, efímero o duradero, de las nuevas formas de práctica social, de los nuevos modos de organizar la sociedad. Pero lo que está presente en todos los casos, constituyendo de alguna manera *el mínimo de necesidad intencional* que actúa en toda sociedad y sobre ella misma, que fabrica la historia y la impele, es la acción misma de las ca-

racterísticas de sus relaciones sociales, con desiguales capacidades para surgir y desaparecer. Desde luego, es la acción de los hombres lo que hace nacer y desaparecer sus relaciones sociales, pero las características de estas relaciones y su capacidad para reproducirse dentro de ciertos límites no procede de la voluntad ni de la conciencia de los hombres. Y es la necesidad insoslayable de tener que someterse a esas características lo que pone en marcha y guía los procesos de erosión, de destrucción, de ajustes recíprocos, que hacen en último término compatibles la presencia y la acción de las relaciones sociales surgidas por separado o a la vez dentro de una única totalidad social, es decir, de una sociedad local sometida a las constricciones materiales de la naturaleza que la rodea, del ecosistema donde está inmersa, sin que jamás dejen de actuar tales constricciones.

Pero si no todos los componentes de la vida social tienen el mismo peso en el proceso de producción-reproducción de la sociedad, sí existe una jerarquía entre las relaciones sociales, según la o las funciones que asuman dentro de ese proceso, si bien las relaciones materiales-ideales de los hombres con la naturaleza y las relaciones de los hombres entre sí, que sirven precisamente de sostén, de marco de su acción material sobre la naturaleza, pesan más que los demás elementos de la práctica social en el proceso de producción de la sociedad, en suma, si existe, por decirlo en palabras de Lévi-Strauss, un «indiscutible primado de las infraestructuras», entonces hay que concluir que la parte que corresponde a la necesidad dentro de la historia no se reduce al mínimo de necesidad aintencional que actúa en toda y sobre toda sociedad, sino que lo desborda ampliamente, sin nunca suprimir, no obstante, la existencia y el papel del azar y de la contingencia dentro de la historia.

Si la historia es ante todo la *génesis* de nuevas formas de pensamiento o de sociedad y el *paso* de una forma de sociedad o de pensamiento a otra, si, junto a los accidentes del azar y las transiciones forzadas, existen asimismo génesis simultáneas de elementos diferenciados de la práctica social que se corresponden entre sí porque responden a un mismo impulso procedente del interior de la propia sociedad, no creados e impuestos por el exterior, y si en todas las épocas se ejerce algo así como un primado de las infraestructuras, entonces parece difícil afirmar que la historia sólo es, en todos los casos, un efecto del azar y una irreductible contingencia. Sin embargo, es lo que dice Lévi-Strauss cuando escribe, a propósito del «milagro griego» y del paso del pensamiento mítico a la filosofía en la Grecia antigua, que lo que allí sucedió no fue más que una «ocurrencia histórica que no tiene más significación que el haberse producido en aquel lugar y en aquel momento», puesto que «ni aquí ni allí era necesario el paso», y si la historia le reserva un «puesto en primer plano, es ella la que otorga legalidad a la contingencia irreductible»[7]. Se diría que la idea del primado de las infraestructuras, tomada de Marx, queda amputada de una pieza indispensable, lo que le resta lo esencial o poco menos de su alcance. Volveremos sobre este punto, pero antes necesitamos precisar lo que nosotros entendemos por la distinción entre infraestructura y superestructuras.

La cuestión no es sencilla; ha acarreado numerosos desbarajustes en el pensamiento e incluso en la acción. Recordemos que, hace bien pocos años, determinados discípulos de Marx, con Althusser a la cabeza, organizaron un gran revuelo alrededor de esta pareja de conceptos a los que hicieron dar unos pasos de bailes forzados, por no decir burlescos, dentro de una teoría que desplegaba una abundante abstracción filosófica y que, debido sin duda a ese hecho,

provocaba intimidación y propagaba la confusión en el ánimo de los especialistas en disciplinas más empíricas, y tal vez también en el de los hombres de acción. Poco a poco, bajo la etiqueta de Marx, hemos visto lanzar al terreno de juego de las ciencias sociales un modelo que representaba a la sociedad como una especie de pastel compuesto de capas superpuestas y desiguales, de las que la más dura (la infraestructura) sostenía a las demás (las superestructuras); éstas iban perdiendo consistencia a medida que se acercaba uno a la capa superior, compuesta por todas las ideas e ideologías que tienen los hombres en la cabeza y que reflejarían, de manera parcial y deformada, a la vez el interior y el exterior de su sociedad.

Se suponía que estas deformaciones no nacían únicamente del azar, del error o de la ignorancia. En una gran parte, se consideraban impuestas por la necesidad, presente en todas las sociedades y tomada a su cargo por el pensamiento, de legitimar a ojos de cada individuo el lugar que él ocupa en la sociedad y en el universo, haciéndolo de tal modo que cada individuo contribuya desde su puesto, inferior o superior al de otros, a reproducir sus relaciones sociales y, en éstas, el conjunto del edificio social.

De ahí que la producción y la asunción compartida de estas representaciones deformadas-deformantes sobre los hombres, su sociedad y la naturaleza que los rodea, se consideraran los agentes que instituían inmediata y necesariamente, entre cada individuo y sus condiciones «reales», infraestructurales, de vida, toda una serie de relaciones «imaginarias» que limitaban y secuestraban el progreso del pensamiento y de su acción.

Nada había de verdaderamente nuevo en esta teoría ni tampoco era del todo falsa. Quien haya frecuentado, por poco que sea, la historia o la antropología, o sencillamente ha-

ya observado la vida cotidiana, no ignora que los individuos pueden mantener relaciones «imaginarias» con sus condiciones de existencia, luego consigo mismos y con los demás. Y todo el mundo sabe que las ideas también pueden servir para legitimar un orden social, hacer aceptar las relaciones de dominación e incluso de opresión entre los estamentos, las castas y las clases que pueda haberse en ese orden social, o bien ser todo su fundamento.

Pero una «teoría» también debe tener en cuenta el hecho de que esas relaciones «imaginarias» no son tales para quienes las creen y actúan en consecuencia, o bien el hecho de que las ideas que han servido para legitimar un orden social pueden volverse mañana contra él y servir para destruirlo. Aunque no todo era falso en esa teoría, sí resultaba falsa frente a los hechos distintos o contrarios que dejaba de lado.

Por nuestra parte, nosotros habíamos elegido un camino distinto una decena de años antes. En contacto con los trabajos de los antropólogos y de los historiadores, en especial los de la Antigüedad y de la Edad Media, nos había parecido imposible retomar tal cual las nociones de infraestructura y superestructuras. Dos hechos, sobre todo, nos hicieron examinar con mayor detalle las realidades que designaban esos términos, y ese examen nos obligó siempre a plantearnos la misma pregunta: ¿qué parte corresponde a las ideas, a lo ideal, en el funcionamiento de las relaciones sociales? ¿Qué parte corresponde al pensamiento en la producción de la sociedad y en su reproducción?[8].

El primero de estos hechos fue la constatación de que ninguna acción material del hombre sobre la naturaleza, entiéndase ninguna acción intencional, querida por él, puede realizarse sin recurrir, desde sus albores en la intención, a las realidades «ideales», a las representaciones, los juicios y

los principios del pensamiento que en ningún caso serían únicamente reflejos mentales de las relaciones materiales originadas fuera del entendimiento, anteriores y ajenas al entendimiento.

Y estas realidades «ideales» tampoco parecían ser de una única clase. Junto a representaciones de la naturaleza y del hombre, encontramos representaciones del objetivo, de los medios, de las etapas y de los efectos que se esperan de las acciones de los hombres sobre la naturaleza y sobre sí mismos, representaciones que al mismo tiempo organizan una secuencia de acciones y legitiman el lugar y el estatus de los actores en la sociedad. Representaciones que explican quién debe hacer algo, cuándo, cómo y por qué. En suma, en el corazón de las relaciones materiales del hombre con la naturaleza, aparece una parte ideal donde se ejercen y se mezclan las tres funciones del pensamiento: representar, organizar y legitimar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

La demostración hecha a propósito de las actividades materiales de los hombres puede repetirse asimismo para todas las demás actividades humanas, para cualquier otra relación social, de parentesco, de autoridad, etc. Pues en toda relación social existe una parte ideal que aparece a la vez como una de las condiciones propias del nacimiento y la reproducción de esa relación y como su esquema de organización interna, como una parte de su armadura, como la parte de esa relación que existe en el pensamiento y que, por eso mismo, forma parte del pensamiento.

Pero adelantémonos en seguida a los contrasentidos y las acusaciones de mala fe. Porque decir que toda relación social existe al mismo tiempo en el pensamiento y fuera del pensamiento no implica en absoluto que toda la relación se reduzca al pensamiento de donde se deduce. Sólo quiere de-

cir que el pensamiento no existe como instancia separada de las relaciones sociales, como una superestructura donde irían a reflejarse *a posteriori* y deformados los demás componentes de la realidad social, de una realidad nacida fuera del pensamiento y al margen del pensamiento, y sobre la que éste sólo ejercería una acción retrospectiva, acción tanto menos eficaz cuanto que partiría de representaciones muy deformadas de lo real.

De todos modos, lo dicho no implica tampoco que en el pensamiento todo se reduzca a las condiciones sociales e históricas en que se ejerce, ni por lo tanto tampoco su contenido, como se deduciría en caso contrario. Porque el pensamiento del hombre no consiste en absoluto en el hecho de que el hombre tenga un cuerpo y un cerebro, gracias a los cuales también tiene la capacidad de aprehender y de construir relaciones, relaciones entre las relaciones, etc., en suma, la capacidad de pensar. Siempre hay en el ejercicio del pensamiento algo que desborda el momento histórico y las condiciones materiales y sociales de este ejercicio, algo que remite a otra realidad y a otra historia distinta de la del hombre, alguna cosa que remite a la historia de la naturaleza, anterior y exterior, pero al mismo tiempo interior, a la del hombre, puesto que lo ha dotado de un organismo material (el cuerpo) y de un órgano (el cerebro) que le permiten pensar. Recogiendo la formulación de Lévi-Strauss, detrás de la estructura del espíritu está la del cerebro. Pero, en tal caso, ¿por qué asimilar, como hace él, el pensamiento mítico, que está de punta a punta histórica y socialmente determinado (por lo menos en cuanto a su predominio sobre las demás formas del pensamiento de los primitivos, que son las implicadas en su «ciencia de lo concreto»), al pensamiento salvaje, al pensamiento del estado salvaje, es decir, al conjunto de condiciones y principios de funcionamiento

del pensamiento de que se encuentra el hombre dotado a resultas de una historia que no es la suya?[9].

¿No se deberá a que, para Lévi-Strauss, la historia del hombre sólo comienza verdaderamente con la aparición de las sociedades «calientes», cuya lógica y cuyo movimiento se basan en la existencia de contradicciones sociales entre los estamentos, las castas o las clases, contradicciones que nada tienen en común con las de las sociedades «frías», más igualitarias, que los hombres conocieron antes de domesticar las plantas y los animales, así como su propio pensamiento? Sin embargo, a nuestros ojos no existe ninguna razón teórica para considerar más «naturales» los modos de vida y de pensamiento de los cazadores, los recolectores y los pescadores que precedieron a los modos de vida de los agricultores y los ganaderos, entre los cuales, aquí y allá, se fueron extendiendo las relaciones de dominación y de explotación que actualmente llamamos estamentos, castas y clases.

De este modo, el análisis de las condiciones y las funciones del pensamiento, y de la parte que corresponde a lo ideal en lo real social (parte que desborda ampliamente la de la conciencia y sus representaciones), nos conduce a plantear desde esta perspectiva el problema del nacimiento y el desarrollo de las relaciones propias de los estamentos, las castas y las clases, y el del nacimiento y desarrollo del Estado, problemas que abordaremos al final del capítulo 3 y a todo lo largo del capítulo 7. Sin buscar la provocación ni la paradoja, hemos llegado a la conclusión de que, probablemente, las primeras relaciones de clase[10] y las primeras formas de Estado surgieron y se desarrollaron no tanto por el recurso a la violencia de una minoría que las impusiera al resto de la sociedad como por la cooperación de todos, incluida la de los que padecieron los efectos negativos de las

nuevas formas de dominación y de explotación que conllevaban esas relaciones.

En efecto, un examen de los nuevos materiales etnográficos, históricos e incluso arqueológicos, seleccionados para esclarecer el funcionamiento tanto de las sociedades sin clases como de las sociedades jerarquizadas en estamentos, castas o clases, nos ha demostrado de manera repetida que, de las dos fuerzas que fundamentan el poder en esas sociedades, la más fuerte, la que asegura a largo plazo el mantenimiento y el desarrollo de tal poder, no es la violencia en ninguna de las formas que la ejercen los dominantes sobre los dominados, sino el consentimiento en todas sus formas que prestan los dominados a su dominación, consentimiento que, hasta cierto punto, los hace cooperar a la reproducción de dicha dominación. La violencia, desde luego, puede bastar para instituir nuevas relaciones sociales, pero parece ser que no basta cuando se trata de reproducirlas de forma duradera. El consentimiento es la parte del poder que los dominados agregan a la que los dominantes ejercen directamente sobre ellos. En el fondo, la violencia y el consentimiento se conjugan y operan de forma distinta en el mismo sentido. No se excluyen.

Se trata, pues, de comprender cómo los grupos sociales y los individuos pueden cooperar hasta un cierto punto a la producción y reproducción de su subordinación, incluso de su explotación. A menos que se crea que las castas, las clases y los Estados nacieron aquí y allá por los azares de la fatal conjunción del deseo perverso de unos de sojuzgar y de ser servidos con el deseo de otros, más numerosos éstos, de ser sojuzgados y de servir, hay que buscar más allá de tales imágenes de una cancerosa proliferación de relaciones sadomasoquistas, más allá de este socioanálisis barato, las razones de la formación de las clases y del Estado[11].

A nuestros ojos, muy por el contrario, fue menester que las nuevas relaciones jerárquicas respondieran a los nuevos problemas que conducían a la sociedad y al pensamiento a oponerse a sí mismos, a sus formas anteriores. Y fue menester que esta respuesta pareciera ventajosa para todos, y ante todo para aquellos que debían padecer los aspectos sociales negativos de tal evolución. Fue menester, pues, que se produjera, no una ciega conjunción de deseos perversos, sino una comunidad de pensamiento, una gran coparticipación en las mismas representaciones, para que se lograse la adhesión del mayor número posible, y que su pensamiento y su voluntad contribuyeran a la producción y la reproducción de nuevas divisiones de la sociedad que alteraban profundamente el ejercicio de la dominación del hombre por el hombre. Es necesario, pues, esforzarse en penetrar por medio de la imaginación teórica en la caja negra de los mecanismos gracias a los cuales grupos sociales con intereses parcial o profundamente contrapuestos comparten las mismas representaciones.

Para poder compartir es menester que el ejercicio del poder aparezca como un *servicio* que rinden los dominantes a los dominados y que deja a éstos en *deuda* con los primeros, deuda que deben satisfacer mediante la donación de sus riquezas, de su trabajo, de sus servicios e incluso de su vida. Para que las nuevas relaciones de dominación y explotación se formen y se desarrollen con la aceptación, si es que no con la cooperación, de quienes las padecen, es menester, pues, una nueva división de las ocupaciones y la especialización exclusiva de algunos grupos sociales en la producción de ciertos servicios que, puesto que en apariencia aportan beneficios a la entera comunidad, aparecen como transformaciones sociales necesarias y por eso mismo legítimas.

Entre estos servicios, yo colocaría en primer plano los servicios mágico-religiosos destinados al control ritual de una naturaleza que va siendo progresivamente domesticada por el hombre. La antigua dependencia general de la naturaleza silvestre que tenía el cazador-recolector cede poco a poco paso a una nueva dependencia, a la vez más compleja y más frágil, puesto que en adelante el hombre va a depender de una fracción de la naturaleza, la de las plantas y los animales domésticos, la cual a su vez depende, para su reproducción, de las habilidades de los hombres, de sus intervenciones organizadas, individuales o colectivas. En unos pocos milenios se realizó una profunda transformación de las relaciones materiales, sociales, afectivas e intelectuales de los hombres con la naturaleza y entre sí. Se abría un campo nuevo para el ejercicio de las prácticas mágico-religiosas sobre la naturaleza y sobre el hombre. Con el tiempo, con el crecimiento demográfico y la transformación de los ecosistemas, las recaídas en la caza y la recolección, en los antiguos modos de vida y de pensamiento en el seno de una naturaleza silvestre, se fueron haciendo cada vez más difíciles y por último imposibles: el proceso se volvió irreversible.

Al mismo tiempo, se impusieron nuevas solidaridades materiales cuando un linaje de agricultores o de ganaderos conoció una cosecha desastrosa o bien vio diezmarse su cabaña por una epizootia. Las nuevas formas de solidaridad social, pero también de dependencia material y social, desconocidas por las sociedades de cazadores-recolectores, de efectivos más limitados y cuya supervivencia se basaba en los recursos silvestres de todas las estaciones, se desarrollaron en un contexto donde asimismo era posible lo contrario, que unos grupos acumularan más rápidamente que otros hombres y riquezas materiales. El control de la comunidad

sobre los grupos locales y el arbitraje entre los intereses generales y los intereses particulares tuvieron necesariamente que modificarse.

Estas transformaciones de las estructuras comunitarias fueron mayores entre las poblaciones sedentarias, pues los pastores nómadas siempre disponían de la posibilidad, igual que los cazadores-recolectores, de utilizar su capacidad de desplazarse en el espacio para atenuar e incluso superar las contradicciones materiales y sociales. Claro que la tendencia a sedentarizarse de las poblaciones humanas no comenzó con la agricultura. Ciertas sociedades de pescadores-cazadores-recolectores se habían fijado antes en emplazamientos donde la naturaleza acumulaba periódicamente cantidades excepcionales de recursos en forma de peces, moluscos, etc. Para aprovechar de lleno tales recursos, había que disponer de técnicas para capturarlos o recogerlos en masa en la estación propicia, así como de técnicas para conservarlos y poder distribuir el consumo a todo lo largo del año. Esto es lo que sabían hacer los indios de la costa noroeste de América del Norte y de Florida. Ahora bien, precisamente entre los kwakiutl de la costa noroeste y los calusa de Florida se han encontrado jerarquías sociales estables en forma de títulos, rangos e incluso, entre los calusa, «castas», en la cumbre de las cuales las aristocracias dominan a las gentes del común, llamadas «perros pestosos», hasta el punto de tener derecho de vida y muerte sobre los esclavos[12].

Pero la arqueología nos informa aún más, puesto que nos permite adicionalmente situar en el tiempo y localizar en el espacio los lugares y las épocas donde se han desarrollado, no sólo las primeras sociedades de clases, sino las primeras formas de Estado: el antiguo Egipto, Mesopotamia, Mesoamérica, India septentrional, China. Todo estos espacios, an-

teriormente poco habitados o deshabitados, sólo pudieron ser puestos al servicio de los hombres y de los dioses mediante un considerable esfuerzo material y social, fuera del alcance de las primeras sociedades agrarias o agropastorales del neolítico. Y allí es donde aparecen las primeras ciudades[13], construidas como los poblados neolíticos alrededor de un centro ceremonial donde residen y viven los dioses a los que sirven permanentemente los sacerdotes, los artesanos, los criados y los esclavos, en suma, una población sedentaria y en adelante especializada en las tareas ideales y materiales que glorifican a los dioses y benefician a los hombres, mantenida por el trabajo de la comunidad agrícola o agropastoral, que vive dentro de la ciudad o en los alrededores y que se identifica con el dios o el rey que reina. Ahí es donde se realizó la separación de funciones y de clases entre sacerdotes, guerreros y los que actualmente llamaríamos trabajadores —agricultores, ganaderos, artesanos, comerciantes—; y esta misma separación hace necesario el Estado para volver a combinar, en otro plano, lo que ha quedado separado, para unificar lo que se ha dividido, para mantener cada estamento, cada casta y cada clase en su lugar dentro de la jerarquía de las cosas visibles e invisibles que componen el universo.

Ésta es la razón de que el Estado, en sus orígenes, pertenezca al mundo de lo sagrado y de que quienes lo encarnan o lo gobiernan sean dioses que viven entre los hombres, como el faraón[14] y el Inca, o bien hombres tan próximos a los dioses, como es el caso de los reyes sumerios, que todos los años se unían en las profundidades del templo con Inanna, la diosa del amor, realizando así, con su directa ayuda divina, un rito de fertilidad que fecundaba el vientre de las mujeres y multiplicaba las cosechas y los rebaños[15].

Pero nada de esto desborda lo que para nosotros sólo es la parte imaginaria de los servicios que prestaba el soberano. En la lista de los deberes sagrados del monarca sumerio, su primera ocupación consistía en defender el territorio de la ciudad, patrimonio del dios, hacer la guerra y proteger a sus súbditos; la segunda consistía en crear, mantener y extender el sistema de canales de irrigación que aportaban al país fertilidad, prosperidad y bienestar. La última, para terminar, consistía en hacer reinar la justicia, en velar por que los pobres y los débiles no fueran oprimidos por los ricos y los poderosos[16]. Sus poderes sobre el mundo invisible debían demostrarse, pues, en el mundo visible donde se desarrollaba la vida cotidiana de su pueblo. Esta amalgama de servicios, algunos de los cuales hoy nos parecen absolutamente imaginarios, pero otros absolutamente reales, aportaba las razones para que los miembros de la comunidad aceptaran el ejercicio de su poder y su dominación[17].

Puede apreciarse hasta qué punto la domesticación de las plantas y los animales, el desarrollo de nuevos artes y oficios, transformaron las antiguas relaciones que mantenían las sociedades preneolíticas de cazadores-recolectores con la naturaleza. Si tomamos, con todas las reservas que se imponen, el ejemplo de los aborígenes australianos para esclarecer el funcionamiento de esas sociedades desaparecidas hace tanto tiempo, se constata que en esas sociedades, como en las sociedades de castas o de clases, no todo el mundo tiene acceso del mismo modo a los poderes invisibles que controlan la reproducción de la naturaleza silvestre y del propio hombre; ciertas secciones o ciertos clanes se encargan de actuar sobre el Sol, mientras que otros lo hacen sobre la Luna, otros sobre la Serpiente pitón señora de la lluvia, etc.[18]. Pero todos tienen que hacer su parte y cooperar para reproducir el orden del mundo. Del mismo modo,

cuando se trata de las ceremonias de iniciación o de los rituales de fertilidad, todos cazan, recolectan y pescan, no para ellos sino para reproducir su comunidad en tanto que tal comunidad, para comunicarse con las fuerzas del universo que sustentan la existencia. Y ese «trabajo» material adicional es puesto por todos al servicio de todos.

En las sociedades de estamentos, de castas o de clases, las funciones están separadas y el acceso a los dioses tiende a estar reservado a unos pocos. El trabajo adicional de todos para todos se convierte en trabajo de casi todos para los que desde entonces encarnan los intereses generales de la comunidad. Queda así abierto el camino para que el poder ligado a la función se convierta en poder de explotación, y para que el trabajo adicional puesto al servicio de todos se convierta en trabajo excedente.

En tales contextos es donde aparecieron el derecho, las matemáticas y la astronomía, y donde a veces la filosofía arrebató su puesto a la teología y la mitología[19]. Es difícil pensar, como afirma Lévi-Strauss del mundo griego, que «tampoco aquí era el paso necesario». Con lo que en absoluto quiere decir que todo sea contingente en la organización interna de las sociedades, puesto que, para él, dentro de cada una de las estructuras concretas que componen conjuntamente una sociedad concreta reina un determinismo estricto, el de las propias condiciones de funcionamiento de esa estructura. Y entre estas estructuras y las demás existen relaciones de correspondencia y de compatibilidad, sin que ninguna necesidad interna rija su copresencia en el seno de la misma sociedad, copresencia que dependería en todo caso de inverificables factores probabilísticos.

Para él, la historia parece servir ante todo de pretexto y de ocasión para desencadenar el juego del pensamiento salvaje o doméstico planteándole situaciones contradictorias y

«estructuras de contradicción» sobre las que pensar[1][20]. Si bien estamos de acuerdo con él en el segundo punto, no lo seguimos en el primero. Pues ¿dónde encontrar, fuera de la materia y de la riqueza de las contradicciones, fuera de las situaciones y de las estructuras contradictorias que el hombre produce al actuar sobre la naturaleza y sobre sí mismo, las razones que hacen que las sociedades se dividan dentro de sí mismas, que el pensamiento se oponga a sí mismo, en suma, que hacen que tengamos una historia más abundante en necesidad que en azar?

Regresemos al punto de partida de estos análisis, puesto que conviene volver a examinar la distinción entre infraestructura y superestructura debido a la activa presencia del pensamiento en el corazón de las actividades materiales del hombre. Las relaciones sociales no son cosas. No existen sin la intervención y la acción de los hombres, que las producen y las reproducen a diario, lo que no implica que se reproduzcan cada vez idénticas a como eran la víspera o el día anterior. Todas las relaciones son realidades en flujo, en movimiento, y en ese movimiento se deforman en mayor o menor medida, se alteran, se erosionan cotidianamente, desaparecen o se metamorfosean a un ritmo imperceptible o brutal, según el tipo de sociedad a que pertenezcan. Pero, puesto que el pensamiento no es una instancia separada de las relaciones sociales, puesto que ninguna sociedad tiene arriba ni abajo ni se compone de capas superpuestas, tenemos que sacar la conclusión de que la distinción entre infraestructura y superestructuras, si es que retiene algún sentido, no es una distinción de niveles o de instancias lo mismo que no es una distinción entre instituciones. Y precisamente este hecho ha sido el segundo punto de partida de nuestra reflexión sobre la noción de infraestructura.

No nos extenderemos sobre este punto, pues nos parece que se han logrado resultados importantes gracias a las discusiones de los antropólogos y determinados historiadores de la Antigüedad sobre los lugares y las formas de la economía en las sociedades antiguas o no occidentales. La mayor parte de los economistas, cualquiera que sea su ideología, tienen una visión profundamente etnocéntrica de la economía que los conduce a buscar espontáneamente, en todas las sociedades, la existencia de instituciones y de relaciones «económicas» separadas y diferenciadas de las relaciones sociales, como las que hay en la sociedad capitalista occidental, siendo así que la producción y el intercambio de bienes se desenvuelve en lugares e instituciones que sirven de sostén al funcionamiento de las relaciones de parentesco, de las prácticas religiosas y de las relaciones políticas (familia, Iglesia, Estado). Corresponde a K. Polanyi el mérito de haber demostrado que la economía no ocupa, en las sociedades y en la historia, los mismos lugares y las mismas relaciones sociales, sino que cambia de forma según que esté o no «empotrada» en el funcionamiento de las relaciones de parentesco o de las relaciones político-religiosas. De todos modos, aunque la teoría de Polanyi nos despierta algunas reservas[21], el resultado de las discusiones a que dio lugar ha permitido volver a examinar la noción de «relaciones sociales de producción», que para Marx define «la estructura económica», los cimientos (*Grundlage*) sobre los que se alza el edificio (*Überbau*) de cada sociedad. Hemos aislado, pues, las relaciones de producción del conjunto de las relaciones materiales e ideales de los hombres con la naturaleza. En una primera etapa, habría que explicitar la definición de relaciones de producción, desembarazándolas de toda referencia a cualquier sociedad particular. De este modo se hace evidente que las relaciones de producción son las relaciones

entre los hombres, cualesquiera que sean en concreto, que asumen una, otra o las tres funciones siguientes: determinar la forma social del acceso a los recursos y al control de las condiciones de la producción; organizar el desenvolvimiento del proceso de trabajo y distribuir a los miembros de la sociedad en ese proceso; y determinar la forma social de la circulación y la redistribución de los productos del trabajo individual y colectivo. A partir de ahí ha sido posible demostrar que en determinadas sociedades las relaciones de parentesco (aborígenes australianos), las relaciones políticas (Atenas en el siglo V) e incluso las relaciones político-religiosas (antiguo Egipto) funcionan al mismo tiempo como relaciones de producción. Este resultado, que converge con las conclusiones de Polanyi, nunca había sido tenido seriamente en cuenta por los antropólogos y los historiadores marxistas. En el plano teórico, cabría resumirlo como sigue: la distinción entre las relaciones de producción (es decir, la infraestructura amputada de las fuerzas productivas) y las demás relaciones sociales (las superestructuras) es una distinción de función y no, salvo excepciones, una distinción de instituciones. Pero la excepción existe: la encontramos en nuestro propio sistema socioeconómico. Y esta excepción es la que ha permitido al siglo XIX captar con mayor claridad la importancia de las actividades materiales y de las relaciones «económicas» en el mecanismo de la producción y la reproducción de las sociedades, arrojando así una nueva luz sobre toda la historia (pasada y futura) de la humanidad.

El análisis de las relaciones sociales de producción, de sus lugares, de sus formas y de sus efectos, nos ha permitido replantear el problema de lo que se llama el «predominio» de tal o cual institución (superestructura) sobre el funcionamiento del conjunto de una sociedad. Lo cual nos ha conducido a oponernos a Louis Dumont[22], pues nosotros pensa-

mos que ha hecho falta algo más que la religión para que la religión domine la vida social y modele las jerarquías sociales como ocurría en la antigua India de los reinos y del sistema de castas.

En efecto, si bien en toda sociedad existen relaciones sociales que organizan el funcionamiento del parentesco, los mecanismos de la autoridad y del poder, la comunicación con los dioses y con los antepasados, no en todas predominan las relaciones de parentesco, las relaciones políticas ni las relaciones religiosas.

Entonces, ¿por qué predominan unas aquí y otras allá? Creemos haber demostrado que las relaciones sociales predominan cuando funcionan al mismo tiempo como relaciones sociales *de producción*, como marco y como sostén social del proceso material de apropiación de la naturaleza.

Desde esta perspectiva hemos escrito el diálogo crítico, pero no polémico, con Ed. Will[23] para demostrar que se pueden esclarecer los datos históricos que con tanta inteligencia él nos restituye, haciendo aparecer a la vez la existencia de un sistema económico propio de la Atenas del siglo V y de otras cuantas ciudades comerciales, y las razones del predominio, en ese tipo de sociedad, de lo que actualmente percibimos, un poco etnocéntricamente, como relaciones «políticas». Que los especialistas nos perdonen la audacia. Nos entregamos aquí a un ejercicio que nos expondrá el fuego de sus críticas. Tal es la regla del juego y nosotros aceptamos los riesgos.

Si se confirma que las relaciones sociales que asumen al mismo tiempo otras funciones dominan el funcionamiento global de la reproducción de una sociedad *porque* funcionan como relaciones de reproducción, entonces la hipótesis de Marx según la cual el desigual peso de las relaciones socia-

les sobre el proceso de producción de la sociedad depende de la naturaleza de las funciones que asumen en el seno de dicho proceso, o bien, más exactamente, la hipótesis según la cual las relaciones sociales que sirven de marco a la apropiación material de la naturaleza, y en consecuencia a la producción de las condiciones materiales de la existencia social, desempeñan un papel determinante en última instancia, tal hipótesis habría conseguido una primera demostración.

Pero se plantea entonces el problema, temible y no planteado por Polanyi, de saber por qué razones, en qué condiciones, las relaciones de parentesco o las relaciones políticas pueden asumir las funciones de relaciones sociales de producción, por qué razones y en qué condiciones las relaciones sociales de producción cambian de lugar y de forma en el curso de la historia y cómo esos cambios topológicos y morfológicos modifican sus efectos sobre el funcionamiento y el movimiento de las sociedades. Para llevar hasta el final la hipótesis de Marx, habría que poder demostrar que están vinculados a las transformaciones históricas de las capacidades productivas materiales e intelectuales de los hombres para actuar sobre la naturaleza que los rodea. Hemos visto que, en términos muy generales, esta hipótesis parecía válida al analizar las transformaciones históricas que acarreó el desarrollo del proceso de domesticación de las plantas y los animales. Pero, vistas desde más cerca, las cosas no son tan simples y la hipótesis sigue estando por demostrar.

Si las relaciones de parentesco, por ejemplo, funcionan como relaciones de producción en numerosas sociedades cuya vida material se basa en la caza, la agricultura o la ganadería, ¿cómo explicar a partir de esta diversidad de bases materiales la diversidad de los sistemas de parentesco que reinan en esas sociedades? No se puede explicar, ni proba-

blemente se debe, porque las relaciones de parentesco tengan por función principal reproducir *socialmente* al hombre actuando sobre él mismo, y no la de producir las condiciones materiales de existencia actuando sobre la naturaleza. Queda pendiente, pues, el análisis, que ha de versar tanto sobre la interpretación del parentesco como sobre la de las estructuras económicas de las sociedades.

Por último, nos sumamos en este aspecto a la postura de C. Lévi-Strauss, por más que discrepemos de él en un punto esencial. Pues cuando se examinan los efectos de la infraestructura de las sociedades sobre el pensamiento[24], en su recuento de los elementos de la infraestructura que influyen en el pensamiento de los murngin de Australia o de los indios salish, chilcotin y bella bella de la costa noroccidental de América del Norte, faltan las relaciones sociales de producción. Lo que Lévi-Strauss tiene en cuenta, y de manera sobresaliente, en su análisis de la influencia de la infraestructura de las sociedades sobre las formas de pensamiento que reinan en ella, son tres elementos: las condiciones materiales, ecológicas y tecnológicas de la existencia social, los conocimientos sobre la naturaleza (el aspecto ideal de las fuerzas productivas) y el número de hombres (la demografía). Lo que sigue faltando es la realidad de las relaciones de producción[25].

Desde un cierto punto de vista, el concepto falta porque, en la realidad, son las relaciones de parentesco las que asumen esa función en las sociedades cuyo pensamiento analiza Lévi-Strauss, y de estas relaciones sí que se ocupa en otro lugar y de otro modo. Pero también trata del parentesco en su función principal, separada de las demás funciones, las económicas y las políticas. De ahí que se mantenga una visión etnocéntrica de la economía, lo cual no impide el análi-

sis estructural del parentesco o de la mitología, pero limita su alcance, detiene en parte su desenvolvimiento.

No se malentienda el sentido de nuestro debate con Lévi-Strauss. A él debemos el desarrollo y la aplicación del método estructural al análisis de hechos sociales tan complejos e importantes como las relaciones de parentesco, las formas del pensamiento y las formas artísticas. En estos inmensos campos, donde abundan las pseudoteorías, sus resultados son insustituibles y los admiramos, retomando el método estructural por nuestra cuenta cuando hay que avanzar en los campos que no ha abordado Lévi-Strauss. Además, estamos convencidos de que es erróneo sostener que es el método estructural en sí lo que detiene a Lévi-Strauss[26]: es él, y no el método, quien detiene su pensamiento ante «fenómenos mayores que no figuran en su programa del momento»[27]. Pero esta detención no carece de consecuencias, que el propio Lévi-Strauss ha querido subrayar: «... al ser nuestro objetivo aquí esbozar una teoría de las superestructuras, es inevitable, por razones de método, que concedamos a éstas una atención privilegiada y que dé la sensación de que ponemos entre paréntesis, o situamos en un rango subordinado, los fenómenos mayores que no figuran en nuestro programa del momento».[28] No se le puede reprochar, como hacen tantos críticos con la mayor ligereza, que haya elegido esa parcela dentro de la división intelectual del trabajo que existe actualmente en las ciencias humanas.

* * *

Nuestras últimas palabras serán de agradecimiento a Marie-Elisabeth Handman. Si los lectores encuentran alguna claridad en este libro, alguna proporción en la construcción, a ella se lo deben en gran medida. Un poco más de la mitad de esta obra había sido ya objeto de artículos aparecidos en uno u otro lugar; el resto estaba en estado de manuscrito,

donde el pensamiento aún no había acabado de cuajar y el estilo seguía siendo el de los primeros bosquejos. Todos los textos han sido vueltos a escribir y, con la excepción del capítulo 2 sobre la apropiación de la naturaleza, todos han sido retocados y reconstruidos teniendo en cuenta el estado actual de nuestras reflexiones. En cuanto a los textos inéditos, ha sido menester darles forma, reducirlos, pulirlos, ajustarlos. En cada una de estas etapas, Marie-Élisabeth Handman nos ha dispensado desinteresadamente la ayuda de sus preguntas, que nos obligaban a precisar mejor el fondo, y la fuerza de un rigor implacable para limpiar, clarificar y eliminar las pesadeces de una forma que nosotros quisiéramos que fuese todo lo límpida posible, una forma que se negara a buscar por adelantado su público entre unos cuantos cómplices, una forma que sólo tuviese por objeto, lo cual es muy difícil de conseguir, presentar en toda su amplitud un pensamiento fragmentario. Que desde aquí reciba nuestro agradecimiento.

Maurice Godelier

París, 13 de febrero de 1984

Primera parte

La apropiación material y social de la naturaleza

1
Ecosistemas y sistemas sociales[29]

Desde comienzos de los años setenta la economía mundial padece una crisis de carácter general, escandalosa y sin tapujos. No es evidente que el desarrollo económico de unos pueda entrañar el desarrollo de los demás, ni siquiera el mantenimiento de su «nivel» de vida. Cada vez se ha ido haciendo más patente que una racionalidad económica exclusivamente basada en la norma de los beneficios a corto plazo entraña un gigantesco despilfarro de los recursos del planeta y va acompañada de una creciente contaminación ambiental que es urgente combatir y reducir. Despilfarro, contaminación, inflación y austeridad se han convertido en los rasgos destacados de una situación mundial que ha presenciado en diez años cómo se agrandaban las desigualdades, el abismo entre los países industriales desarrollados y los demás.

Por lo tanto, es más necesario que nunca analizar las condiciones de reproducción y de no-reproducción de los sistemas económicos y sociales que coexisten en la superficie del planeta, todos los cuales están subordinados al predominio del sistema capitalista o del sistema «socialista». Nosotros vamos a hacerlo apoyándonos, ante todo, en los datos recogidos por los antropólogos que se han sumergido en las sociedades cada vez más dislocadas, trastornadas quizás hasta

su aniquilamiento, por la expansión de las sociedades industriales.

Hay que precisar algunos puntos antes de seguir adelante. Recordaremos que el medio natural jamás es una variable completamente independiente del hombre, ni tampoco un factor constante. Es una realidad que el hombre transforma en mayor o menor medida según sus diversas formas de actuar sobre la naturaleza, de apropiarse de sus recursos. Pero, como quiera que sea, en todos los casos el ecosistema es una totalidad que sólo se reproduce dentro de ciertos límites y que impone al hombre diversas series de constricciones materiales específicas.

Asimismo, es esencial recordar que el principal obstáculo que encuentra el pensamiento teórico de los economistas y los sociólogos ha sido y sigue siendo el etnocentrismo con que concibe las relaciones entre economía y sociedad. La concepción dominante se inspira en el modelo de Talcott Parsons según el cual la sociedad consiste en el sistema global que articula los subsistemas económicos, políticos, religiosos, etc., de funciones especializadas. Esta representación teórica corresponde, más o menos, a la estructura de las sociedades capitalistas industriales y mercantiles, en las que la economía aparece como un subsistema autónomo, o casi autónomo, con sus propias leyes de funcionamiento, mientras que los demás planos de la sociedad aparecen como variables «exógenas» que interfieren desde el exterior la reproducción de las condiciones económicas de la existencia social. Ahora bien, esta concepción de la economía impide entender las lógicas particulares de las sociedades no capitalistas.

En efecto, dentro de estas sociedades la economía no ocupa el mismo lugar: en consecuencia, no reviste las mismas formas ni conoce el mismo modo de desarrollo. Aquí es

donde apreciamos la aportación fundamental de los historiadores y los antropólogos. En efecto, sus resultados conducen a demostrar que en determinados tipos de sociedades las relaciones de parentesco pueden funcionar en su interior como relaciones sociales de producción mientras que en otras, por el contrario, la política desempeña ese papel, y aun las hay en que lo ocupa la religión. Por «funcionar como relaciones sociales de producción» entendemos: asumir las funciones de determinar el acceso y el control de los medios de producción y del producto social de los grupos y los individuos que componen un tipo determinado de sociedad, además de organizar el proceso de producción así como el de la distribución de los productos. En la segunda parte de esta obra, presentaremos un cierto número de ejemplos que permitan apuntalar nuestra afirmación. De momento, limitémonos a constatar que, hasta el presente, los teóricos de la economía no se han preocupado demasiado de descubrir las razones y las condiciones que han conducido en el curso de la historia a que las relaciones de producción cambien de lugar en las distintas sociedades humanas y, junto con estos cambios de lugar, a la metamorfosis de sus formas y sus efectos. Semejante teoría, basada en buena parte en los trabajos de los antropólogos, de los historiadores y de los sociólogos, sigue estando por construir.

¿Jerarquía de las funciones o jerarquía de las instituciones?

Acabamos de insistir en la necesidad de criticar y eliminar los prejuicios empíricos y etnocéntricos, implícitos pero siempre operantes en el seno de las ciencias sociales contemporáneas, a saber: la tendencia espontánea a abordar el análisis del funcionamiento y de las condiciones de evolución de los sistemas sociales no capitalistas a partir de una visión y de una definición del lugar y de las formas de la

economía en correspondencia con las de las sociedades industriales capitalistas, donde la riqueza se basa en la producción y en la venta de mercancías. Pero también corren otro riesgo los historiadores y los antropólogos que buscan precisamente demostrar el carácter específico, la racionalidad particular de las sociedades que estudian: confundir la jerarquía de las funciones con la jerarquía de las instituciones. Al comprobar que en una sociedad dada el parentesco, la política o la religión desempeñan un papel en apariencia dominante, sacan la conclusión de que la economía no tiene sino un papel secundario en la lógica del funcionamiento y la evolución de dicha sociedad. Sin embargo, cuando el parentesco funciona como relación de producción, ese parentesco no es el mismo que existe en la sociedad capitalista; lo mismo cabe decir de la religión y de la política. Se podría, pues, adelantar una hipótesis absolutamente inversa y sugerir que el parentesco, la religión o la política sólo dominan si funcionan al mismo tiempo como relaciones de producción, como «infraestructura».

Volvemos a encontrar aquí la hipótesis central de Marx, la del papel determinante de las estructuras económicas para comprender la lógica del funcionamiento y de la evolución de los distintos tipos de sociedades. Pero la manera en que reelaboramos esta hipótesis no impide tampoco reconocer ni explicar el papel dominante, en tal o cual sociedad, de lo que se nos aparece como relaciones de parentesco, estructura política u organización religiosa. A nuestros ojos, sólo este género de aproximación permite superar las dificultades complementarias y opuestas que encuentran por una parte las teorías económicas «reduccionistas», como el materialismo vulgar, que convierten todas las estructuras no económicas en un simple epifenómeno de la infraestructura material de las sociedades, y, por otra parte, las distin-

tas teorías sociológicas empiristas, que no ven en los diversos aspectos del funcionamiento de una sociedad más que las consecuencias, ya sea de la religión, ya de la política o del parentesco, según predomine una u otra forma de práctica social. En realidad, la distinción entre infraestructura y superestructura no consiste más que en distinguir una jerarquía dentro de las funciones y causalidades «estructurales»[30] que aseguran las condiciones de reproducción de la sociedad en tanto que tal; no prejuzga de ningún modo la naturaleza de las relaciones sociales que, en cada caso, se encargan de tales funciones (parentesco, política, religión, etc.), ni el número de funciones que pueden desempeñar esas relaciones sociales. Una concepción dinámica y global de las condiciones de reproducción de los distintos tipos de sociedad implica, pues, que hay que descubrir la jerarquía de las constricciones y de las funciones que permiten tal reproducción. Cada nivel de la organización social tiene efectos específicos sobre el funcionamiento y la reproducción del conjunto de la sociedad y, como consecuencia, sobre las relaciones del hombre con la naturaleza. Y, como veremos más adelante, únicamente teniendo en cuenta el juego específico de todos los niveles de funcionamiento de un sistema económico y social es posible descubrir la lógica de los diversos modos de representación y de percepción del medio ambiente que se encuentran en los diferentes tipos de sociedades.

Estos modos de representación constituyen, para los individuos y los grupos que pertenecen a una sociedad dada, un sistema «de información» sobre las propiedades de sus relaciones sociales y de sus relaciones con el entorno. Ahora bien, las nociones teóricas que acabamos de desarrollar —relativas, por una parte, a la diversidad de lugares que pueden ocupar las relaciones sociales de producción, lo que en-

traña la diversidad de sus formas y de sus modos de representación, y, por otra parte, relativas al papel determinante de las relaciones de producción para comprender la evolución de las sociedades— permiten asimismo analizar el problema de la diversidad de las «capacidades de información» sobre las características de su propio sistema social que se ofrece a los individuos a través del contenido, específico en cada caso, de las relaciones de producción.

Únicamente teniendo en cuenta lo que nosotros llamaremos la transparencia y la opacidad de las características de los sistemas sociales es posible comprender las conductas de los individuos y los grupos en el interior de los sistemas, explicar las formas y sopesar la eficacia de sus intervenciones sobre el propio sistema.

Se trata, claro está, del problema del papel de la acción consciente de los hombres sobre la evolución de sus propios sistemas sociales, del problema de la relación entre la racionalidad intencional del comportamiento de los individuos y la racionalidad no intencional de la aparición y desaparición de los sistemas, del movimiento de la historia.

Información y sistemas sociales

Una vez el análisis científico ha logrado distinguir entre los caracteres particulares de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza que constituyen la especificidad de una sociedad, se plantea la cuestión de saber de qué informaciones disponen sobre las características de esas relaciones —para sus representaciones, sus ideologías, su cultura— los individuos y los grupos que componen esa sociedad.

¿Cómo se descubren esas características, si es que se descubren? ¿Bajo qué formas se representan y se piensan? ¿Qué es lo que queda opaco, sin hacerse nunca consciente, del funcionamiento de una relación social, etc.? Campos to-

dos cuya exploración tiene una importancia esencial para las ciencias humanas, pero en los que desgraciadamente todavía no se ha penetrado mucho. Nosotros nos limitaremos a presentar, desde esta perspectiva, algunos materiales etnológicos.

Elegiremos como primer ejemplo las representaciones del papel y la naturaleza del Gran Inca, hijo del Sol, que se hacían los miembros de la sociedad incaica antes de la conquista española. Para ellos, el Inca controlaba las condiciones de reproducción de la naturaleza, así como de la sociedad. Puesto que era el hijo del Sol, podía aportar la prosperidad asegurando la fertilidad de los campos así como la de las mujeres. En esta perspectiva de las representaciones sociales es donde hay que captar el tipo de información sobre el funcionamiento de las relaciones sociales de que disponían los miembros de la sociedad incaica, pues actuaban conscientemente sobre su sistema a partir de esta representación. Así que no es posible comprender las formas de regulación consciente de la economía y de la relación con la naturaleza en los distintos tipos de sociedades sin teorizar sobre la transparencia y la opacidad que adoptan las relaciones en la conciencia de sus miembros.

De este modo se plantea a la vez el problema de la percepción del entorno natural y social, y el de las motivaciones y las formas de acción de los individuos y los grupos dentro de los distintos tipos de sociedades.

Dos series de problemas que obligan a preguntarse por eso que se entiende por «ideología» (de los miembros) de una sociedad. A nuestros ojos, habría que distinguir, al menos, dos tipos y dos formas de ideología igualmente distintas en importancia[31]. Por una parte, y ésta la visión habitual, la ideología aparece como la superficie de las relaciones sociales, como un conjunto de representaciones más o

menos adecuadas de esas relaciones que se encuentra en la conciencia social. Se habla, por ejemplo, de la ideología de la clase obrera en la Inglaterra del siglo XIX y se estudian los efectos que tuvo sobre las representaciones de dicha clase el acelerado proceso de industrialización y urbanización.

En el ejemplo de los incas, por el contrario, la religión no sólo constituye la superficie, sino de alguna manera una parte interna de las relaciones económicas y políticas, una parte de su armadura interior. En efecto, la creencia en la eficacia sobrenatural del Inca, creencia compartida por todo el campesinado dominado así como por la clase dominante, era una de las mayores razones de la de dependencia que consideraban tener los campesinos con respecto al Inca y del Estado. Desde el momento en que cada individuo y cada comunidad local creía deber su existencia al poder sobrenatural del Inca, cada individuo lo mismo que cada comunidad local se encontraba en la obligación de abastecerlo de trabajo y de productos, tanto para glorificarlo como para hacerlo partícipe de lo que él hacía (de un modo para nosotros sobre todo simbólico e imaginario) por la reproducción y la prosperidad de todos. En este ejemplo, la ideología religiosa no constituye únicamente la superficie de las cosas, sino su armadura interior. En efecto, esta dependencia del Inca que reconocían los campesinos indios fundaba y legitimaba a la vez el desigual acceso de unos y del otro a los medios de producción así como a la riqueza social. La religión funcionaba, pues, en el interior de las relaciones de producción como un elemento que determinaba el tipo de información de que disponían los miembros de la sociedad para actuar sobre las condiciones de reproducción de su sistema. A su vez, este tipo de información determinaba el alcance real de las acciones que emprendían los suyos y los individuos para mantener o transformar su sistema social. De tal manera

que, frente a una situación de crisis que amenazara a la reproducción de su sociedad (excesiva sequía o guerra civil, por ejemplo), la respuesta de los indios del Imperio inca comportaba necesariamente una intensificación de los sacrificios religiosos. Se quemaba una gran cantidad de tejidos preciosos u ordinarios sobre las *huacas*, moradas sagradas de los antepasados y de los dioses, se sacrificaban llamas, se derramaba cerveza de maíz. Al ser el predominio de las instituciones político-religiosas la forma general de sus relaciones sociales, la respuesta a estas situaciones excepcionales consistía, en una gran medida, en un inmenso trabajo material e ideal en el que se consumían los recursos materiales y temporales de que disponía la sociedad. No obstante, antes o después, había que satisfacer las constricciones que pesaban sobre la sociedad abriéndoles camino, con mayor o menor facilidad y rapidez, mediante todas las iniciativas adoptadas por los individuos y los grupos que componían la sociedad.

Cabría citar otro ejemplo de respuesta «fantasmal» de una sociedad a una situación contradictoria que amenazaba su reproducción. A mediados del siglo XIX, a continuación de las destrucciones sistemáticas llevadas a cabo por los hombres blancos, los rebaños de bisontes que eran el principal recurso de las tribus de cazadores a caballo de América del Norte, apareció un culto al Sol que se propagó poco a poco por todas las tribus de las praderas. Éstas ponían en los dioses sus esperanzas de ver a los bisontes «pastar de nuevo en las llanuras», pero fue en vano.

Citemos aún el ejemplo de los *cargo cults* que surgieron en Melanesia después de la llegada de los blancos. En numerosas regiones, las tribus construyeron espontáneamente pistas de aterrizaje para incitar a sus antepasados a devolverles las riquezas que los blancos les habían robado. En

otros casos, como en las islas Salomon, se vio a tribus de pescadores construir navíos que no flotarían para ir a buscar las riquezas y los poderes de que se habían apoderado los blancos.

En estos tres ejemplos se pone de manifiesto una relación específica de transparencia y de opacidad en la percepción de las situaciones y contradicciones afrontadas por cada una de esas sociedades. Cabe pensar, pues, que una de las condiciones para el progreso ulterior de las ciencias sociales consistiría en el desarrollo de una teoría coherente de las distintas formas que revisten las relaciones económicas a la vez que de las capacidades de información que conllevan tales formas.

El problema de la percepción social del entorno natural

Es necesario analizar con mayor detalle los sistemas de representación de su medio ambiente que se crean los individuos y los grupos de una determinada sociedad, pues actúan sobre su medio ambiente a partir de esas representaciones.

Muy significativo resulta el ejemplo de las representaciones contrapuestas que se hacen del mismo entorno los pigmeos mbuti, cazadores-recolectores, y los bantúes, agricultores sobre tierra quemada. Ambos grupos viven en la selva ecuatorial africana del Congo. Según la tipología de los ecosistemas naturales elaborada por David Harris, esta selva es un ejemplo de ecosistema «generalizado», es decir, caracterizado por la presencia de múltiples especies representadas cada una por un pequeño número de individuos. Tales ecosistemas se contraponen a los ecosistemas llamados «especializados», en los que coexisten un pequeño número de especies representadas todas por un gran número de indivi-

duos, cuales son las sabanas de América del Norte, donde el bisonte era la especie animal dominante.

Para los pigmeos, la selva representa una realidad amigable, hospitalaria y benévola. Dentro de ella se sienten seguros en todas partes. Oponen la selva a los espacios roturados por los bantúes, que les parecen un mundo hostil donde el calor es aplastante, el agua está contaminada y mata, y abundan las enfermedades. Para los bantúes, por el contrario, es la selva lo que les resulta una realidad hostil, inhospitalaria y mortífera, dentro de la cual rara vez se aventuran y siempre con gran riesgo. La ven poblada de demonios y de espíritus malignos de los que los propios pigmeos constituyen, si no la encarnación, al menos sus representantes. Esta oposición corresponde, ante todo, a dos modos de usar la selva basados en dos sistemas técnicos y económicos distintos. Para los pigmeos, cazadores-recolectores, la selva no tiene secretos. Se orientan con facilidad y rapidez en su interior. Aunque trasladen sus campamentos todos los meses, siempre se mueven por el mismo territorio. Cada banda tiene, pues, una relación estable con la selva que ampara en su interior a todas las especies animales y vegetales que explotan para sobrevivir, especialmente los antílopes y un considerable número de especies vegetales. En la selva, están protegidos del sol, los manantiales son abundantes y puros, a diferencia de los pozos excavados en medio de los poblados bantúes. Además, la selva no es tan sólo para ellos un conjunto de poblaciones vegetales, animales y humanas (los propios mbuti), sino que también es una realidad sobrenatural, omnipresente, omnisciente y omnipotente, de la que dependen para mantenerse vivos. Por estas razones, perciben la caza que atrapan y los productos que recolectan como otros tantos dones que les son prodigados por la selva, a la

que deben el amor y el reconocimiento que expresan en sus rituales.

Para los agricultores bantúes, por el contrario, la selva es un obstáculo que es necesario abatir con el hacha para cultivar mandioca y maíz. Se trata de un trabajo penoso, siempre amenazado por la propia exuberancia de la vegetación que no para de invadir los huertos. Además, una vez roturado, el suelo no tarda en perder la fertilidad. Por lo tanto, tienen que desplazarse, buscar otro territorio donde renovar el proceso de producción. De manera que los bantúes no sólo están condenados a volver a enfrentarse a la selva virgen, sino también a enfrentarse a otros grupos de bantúes que, sometidos a las mismas constricciones, tienen las mismas necesidades. El agricultor bantú no conoce bien la selva y rara vez se aventura en sus profundidades, por miedo a perderse y morir. Por todas estas razones prácticas, resulta fácil comprender que para él la selva sigue siendo una realidad terrorífica poblada de espíritus y seres sobrenaturales hostiles.

De esta oposición entre dos maneras de percibir y representarse el mismo entorno, podemos sacar nosotros algunas reflexiones teóricas. El fundamento de esta oposición se basa, en último análisis, en la existencia de dos sistemas técnico-económicos con constricciones funcionales opuestas y con diferentes efectos sobre la naturaleza: los mbuti realizan una extracción de recursos naturales que no supone ninguna transformación importante de la naturaleza, mientras que los agricultores bantúes, antes de plantar sus tubérculos y cereales domésticos, tienen que transformar la naturaleza creando un ecosistema artificial (sembrados, huertos) que no puede mantenerse en funcionamiento a no ser con una considerable aportación de energía humana.

Este ejemplo nos permite poner de manifiesto que la percepción social del medio ambiente no se compone exclusivamente de representaciones más o menos exactas de las constricciones propias del funcionamiento de los sistemas técnico-económicos, sino asimismo de juicios de valor (positivos, negativos o neutros) y de creencias fantasmáticas. El medio ambiente siempre tiene dimensiones imaginarias. Es el lugar donde habitan los muertos, la morada de las potencias sobrenaturales benévolas y malévolas que supuestamente controlan las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la sociedad. Tales representaciones dan sentido a comportamientos e intervenciones sobre la naturaleza que pueden parecer absolutamente irracionales a un observador occidental. El ganado no es tan sólo la carne, la leche y el cuero, los árboles no consisten únicamente en madera y frutos. Todo programa de desarrollo económico que no tenga en cuenta el contenido real de las representaciones tradicionales que una sociedad se ha hecho sobre su entorno y sus recursos se expone a los mayores sinsabores. Así lo atestiguan los numerosos fracasos sufridos en los llamados países subdesarrollados.

Por eso, el análisis de las múltiples formas de representación del medio ambiente que se crean las distintas sociedades debe considerarse una necesidad operacional para la realización de todo programa de intervención material y social sobre la naturaleza, así como un factor que hace posible su éxito. Hay ahí un campo para investigaciones urgentes que deben ser llevadas a cabo tanto por los antropólogos como por los agrónomos, los tecnólogos, los geógrafos y ecólogos, por supuesto, en conjunción con los historiadores, siempre que existan archivos. Estas investigaciones presentan grandes dificultades, cuya complejidad queremos suge-

rir volviendo sobre el ejemplo de los pigmeos y sobre sus formas de percibir el entorno.

Según Colin Turnbull, todos los pigmeos mbuti comparten la misma representación de la selva como realidad benévola y pródiga, pero todos los años, durante la temporada de la recolección de la miel, se manifiesta una especie de oposición entre las representaciones de los miembros de las bandas de cazadores con red y las de los que forman parte de las bandas de arqueros. Para los cazadores con red, que cooperan durante todo el año en la práctica de la caza colectiva, es el momento en que las bandas se dividen en subpartidas que se dirigen a recoger miel en distintas partes del territorio. La recolección de la miel es una tarea masculina, pues la mayor parte de las colmenas están en los árboles y trepar es una actividad estrictamente reservada a los hombres.

Para los cazadores con red, esta época supone una temporada de abundancia, tanto de miel como de caza. Para los cazadores con arco, por el contrario, supone una temporada difícil. ¿Cómo explicar que el medio ambiente sea percibido ya como pródigo, ya como avaro, siendo así que según cuentan los observadores foráneos verdaderamente es imposible notar en esta época ninguna variación significativa en la cantidad de caza disponible? La explicación propuesta por C. Turnbull tiene implicaciones importantes. Para comprenderla, es menester recordar las diferencias de organización económica y social que existen entre los cazadores con arco y los cazadores con red.

Estos últimos viven en bandas de cuarenta a doscientos Individuos de ambos sexos durante diez meses al año. Esta prolongada cooperación acumula cierto número de problemas y de contradicciones entre los individuos y las familias que componen la banda. De ahí que la época de la recolec-

ción de la miel ofrezca la oportunidad de escisión que permite enfriar los conflictos, resolverlos mediante el alejamiento de los individuos enfrentados. De tal manera que, al concluir este período de separación, los subgrupos se reúnen dispuestos a reanudar la vida en común y a rehacer la banda. Es lo que los mbuti llaman la «buena» separación, la que no pone en peligro la reproducción de la banda en tanto que tal.

Los miembros de las bandas de cazadores con arco, por el contrario, viven separados y aislados en pequeños grupos de tres o cuatro familias durante diez meses al año. Los hombres cazan al acecho; la cooperación es intensa entre estos cazadores, pero no existen, como en el caso de los cazadores con red, formas de cooperación donde intervenga el esfuerzo colectivo de toda la banda. Así que durante el año se acumulan las dificultades y los problemas sociales derivados de la prolongada separación de los diferentes subgrupos que componen cada concreta banda. La época de la recolección ofrece la oportunidad de reunirse la banda entera. Entonces, ésta organiza una cacería colectiva con arco, denominada *begbé*, la cual *reproduce por su misma forma* la caza con red de las otras bandas. Los cazadores con arco se disponen en semicírculo, distantes unos de otros, y las mujeres ojean hacia ellos la caza al igual que lo hacen las mujeres de los cazadores con red. Parece difícil explicar esta variante de la caza con arco por razones técnicas. De hecho, la caza de tipo *begbé* no es únicamente una actividad material de producción, sino también una actividad simbólica, un «trabajo» sobre las contradicciones sociales del grupo con el fin de restaurar la unidad de la banda, de reproducir las condiciones sociales de su funcionamiento.

Esto puede dar idea de las dificultades que presenta el análisis en profundidad de las representaciones del entorno.

Para resolverlas hay que tener en cuenta todos los niveles de la sociedad que se estudia; hay que descubrir las constricciones específicas que operan en cada uno de los niveles y sus efectos sobre la articulación del conjunto. Sólo teniendo en cuenta los efectos contrapuestos de estas coacciones es posible hacer un ensayo de interpretación del hecho de que unos y otros imponen al medio ambiente común signos contrarios en el momento de la temporada de la miel, lo cual, en una cierta medida, contradice ese otro hecho experimental de que tanto unos como otros son, en general, notables buenos conocedores de las características del medio en que viven.

Este ejemplo vuelve a ponernos en presencia de lo que hemos llamado la relación de transparencia y opacidad de las características de un sistema social. Se hace más fácil adivinar cuál pueda ser la eficacia real de las intervenciones de los mbuti sobre su sistema social y sobre su medio ambiente natural. Sus instituciones y su ideología aparecen como respuestas adaptadas a un conjunto de constricciones específicas, pero se adivina que sus posibilidades de adaptarse a determinadas variaciones de sus constricciones son limitadas. La existencia de estos límites nos permite entrever ya que sería vano concebir la adaptación como un proceso sin contradicciones y que, por contra, hay que concebir la adaptación y la inadaptación como dos aspectos de una misma realidad dinámica, movida por sus propias contradicciones.

El problema de los límites de la adaptación de las sociedades a su medio ambiente y la noción de «racionalidad» económica

Desde hace una veintena de años, la antropología se ha orientado hacia el estudio detallado de las distintas formas sociales de adaptación a los ecosistemas específicos. Se ha

creado una nueva corriente teórica que se opone a la antropología «cultural» tradicional anglosajona y se le ha dado el nombre de «ecología» cultural o ecología humana. Apelando a los muy anteriores trabajos de Leslie White y sobre todo a los de Julian Steward, numerosos antropólogos subrayaron la necesidad y la urgencia de estudiar con atención las bases materiales de las sociedades y de reinterpretar todas las culturas humanas considerándolas como procesos específicos de adaptación a los distintos entornos concretos.

En el plano metodológico, reafirmaron que cada sociedad debía ser analizada como un todo, claro está, pero considerada a su vez como un subsistema dentro de una totalidad más vasta, un ecosistema particular en cuyo seno las poblaciones humanas, animales y vegetales coexisten en un sistema de interrelaciones biológicas y energéticas. Para analizar las condiciones de funcionamiento y de reproducción de estos ecosistemas, y reconstituir las estructuras del flujo de energía, los mecanismos de autorregulación, de retroacción, etc., apelaron a la teoría de sistemas y a la teoría de la comunicación. Se renovó la orientación del funcionalismo tradicional, en cuanto a orientación, métodos y posibilidades teóricas. En efecto, era posible plantear con mayor seguridad el problema de la comparación entre sistemas sociales, problema que los funcionalistas tradicionales se negaban a abordar o abordaban con dificultades. Más allá de esta comparación se encontraba igualmente planteado el problema de la evolución de las sociedades: esquema multilineal en este caso, a diferencia de la mayor parte de los esquemas evolucionistas del siglo XIX.

Rápidamente se lograron descubrimientos positivos, de los que nosotros resumiremos brevemente algunos aspectos. Pudo percibirse, por ejemplo, que les bastaban cuatro horas de trabajo diario a los miembros adultos de las bandas

de bosquimanos cazadores-recolectores del desierto de Kalahari para recoger o producir todos los recursos necesarios para satisfacer las necesidades socialmente reconocidas del conjunto de miembros de las bandas (incluido un gran número de ancianos y de niños pequeños que no participaban en el proceso de producción). Ante estos hechos, muy pronto habría de venirse abajo la visión de que los primitivos cazadores vivían al borde de la penuria y no disponían de tiempo libre para progresar hacia la civilización. Marshall Sahlins, invirtiendo las antiguas ideas, iba incluso a proclamar que estas sociedades de cazadores-recolectores eran las únicas auténticas «sociedades de la abundancia», puesto que todas las necesidades sociales estaban satisfechas y los medios de satisfacerlas no escaseaban en su entorno. Volveremos sobre esta conclusión extrema que requiere ser matizada e incluso criticada.

Analizaremos más de cerca los resultados de los trabajos de Richard Lee y su equipo a propósito de los bosquimanos kung. Esta población, que vive en un ecosistema especializado, semiárido, con condicionamientos muy estrictos, no explota todos los recursos alimenticios de que podría disponer. Los bosquimanos tienen identificadas, con sus correspondientes nombres, doscientas veinte especies animales (mamíferos, pájaros, insectos, etc.), de las que cincuenta y cuatro consideran comestibles, pero normalmente sólo cazan diez de ellas. Además, tienen identificadas, con sus correspondientes nombres, doscientas especies vegetales, de las que sólo ochenta estiman comestibles. Entre todos estos recursos, el fruto del *mongongo tree (Ricinodendron rautanei* Schinz, euforbiácea) constituye una reserva prácticamente inagotable de alimentos.

¿Qué significa esta selectividad de los hábitos alimentarios de los bosquimanos? Al intentar aislar los criterios de

selección, se ha reparado en que combinan cuatro criterios de importancia decreciente: el gusto, el valor nutritivo reconocido, la abundancia y, por último, la facilidad con que se procuran cada alimento. Partiendo de esta escala de preferencias y de otras constricciones como la inexistencia de sistemas de almacenamiento, se ha podido comprender su forma de utilizar el medio ambiente. Practican una estrategia cuyo principio puede formularse del modo siguiente: en cualquier momento, los miembros de un campamento buscan recolectar y cazar los alimentos deseables en los lugares más cercanos posibles al punto con agua donde han establecido su campamento. Con lo que la movilidad de los campamentos y el uso del medio ambiente se esclarece a una nueva luz: los bosquimanos se mantienen por lo general en el mismo sitio mientras no necesitan más de un día de camino para ir a cazar y recolectar, y para transportar el agua de que tienen necesidad durante estas actividades. El punto crucial de esta estrategia es, pues, el aumento de los costes de trabajo necesario para franquear la distancia de ida y vuelta entre el campamento y las zonas donde se hallan los recursos.

Pero este principio general se modula siguiendo la alternancia de las estaciones secas y lluviosas. De noviembre a abril, los puntos de agua son numerosos y los alimentos abundantes, siendo mínima la distancia entre el agua y el alimento; de mayo a julio, a comienzos de la estación seca, los alimentos siguen siendo abundantes, pero la vida se concentra alrededor de los ocho puntos de agua permanentes; de agosto a octubre, los recursos son cada vez más escasos en los alrededores de los ocho puntos de agua permanentes y la distancia entre el agua y el alimento se hace máxima.

La primera enseñanza a extraer del ejemplo de los bosquimanos es que el llamado hombre primitivo no vive cons-

tantemente en los límites de las posibilidades de su sistema, al borde del hambre o de la catástrofe. Los bosquimanos subexplotan las posibilidades alimentarias de su entorno. Y lo mismo hacen los pigmeos mbuti. Éstos no pescan los peces que abundan en sus ríos. No matan ni chimpancés ni pájaros. Rara vez matan búfalos salvajes, cuya carne no les gusta. De manera que dejan sin explotar un gran número de nichos ecológicos que forman parte de su entorno.

Pero en el caso de los bosquimanos, como en el de los aborígenes australianos y en el de otras poblaciones que viven en medios semidesiertos, existe una constricción imperativa: abastecerse de agua con regularidad. Mientras que el alimento animal y vegetal suele ser más abundante de lo necesario, el agua resulta escasa, puesto que no hay modo de excavar pozos que alcancen la capa freática ni de construir barreras para retener las aguas de superficie. De ahí que sea difícil de hablar, como ha hecho Marshall Sahlins, de «sociedades de la abundancia». Pues la imposibilidad tecnológica de eludir la constricción del agua impone el nomadismo, limita las dimensiones de los grupos sociales que se reúnen alrededor de los puntos de agua y determina asimismo múltiples aspectos de la vida social. Vemos aquí que el aspecto estratégico de la relación hombre-entorno se sitúa a la vez en el plano de las técnicas y en el de la estructura de la organización social de la producción.

El ejemplo de los bosquimanos nos permite sacar a la luz otro hecho de alcance teórico, puesto que hace aparecer la existencia de múltiples formas de «racionalidad económica». Acabamos de ver, en efecto, que los bosquimanos no sólo tienen una representación muy compleja de los recursos explotables en el seno de su entorno, sino que los explotan según una estrategia que busca satisfacer la jerarquía de sus preferencias con el menor coste en trabajo.

Estos hechos constituyen un desmentido a la tesis de Karl Polanyi y George Dalton, para quienes las estrategias de optimización no tienen sentido ni son posibles más que en las sociedades mercantiles capitalistas. Según ellos, sólo este sistema económico —en el que todos los factores de la producción (la tierra, el trabajo, las materias primas) tienen un precio— ofrece la posibilidad de una utilización óptima de los recursos basada en el cálculo y la comparación de los costes de todas las alternativas de producción. No se trata de negar que, en numerosas sociedades, la tierra y el trabajo no escasean y que, debido a esto el uso de los recursos es en ellas distinto del que se practica en un sistema capitalista e incluso puede parecer irracional a los ojos de los economistas de este sistema.

Lo que demuestra el ejemplo de los bosquimanos, y otros que analizaremos más adelante, es que cada sistema económico y social determina un modo específico de explotación de los recursos naturales y de empleo de la fuerza de trabajo humana, y en consecuencia determina las normas específicas del «buen» y el «mal» uso de tales recursos y de tal fuerza, es decir, una forma específica y original de racionalidad económica *intencional*. Entendemos por racionalidad intencional un sistema de reglas sociales, conscientemente elaboradas y aplicadas para conseguir del mejor modo un conjunto de objetivos. Baste con mencionar los tratados de los agrónomos romanos Catón, Varrón, Posidonio y Columela, o de los agrónomos ingleses de la Edad Media (sin hablar de los tratados económicos hindúes o chinos), para constatar que los problemas de la mejor gestión de las haciendas, ya sea mediante el trabajo de esclavos o de campesinos vinculados a la gleba, fueron objeto de vivas discusiones y de profunda elaboración consciente en diversas épocas de la historia.

El modo en que los tramperos blancos y los indios montagnais naskapi de la península del Labrador[32] organizan su trabajo y explotan los recursos de su medio ambiente en animales de pieles preciosas nos permite subrayar las diferencias, incluso la contraposición existente, entre dos modelos de racionalidad económica y dos tipos de organización económica y social. El contexto ecológico es el mismo, las técnicas son las mismas, la finalidad de la caza es la misma: se orienta fundamentalmente a la producción de mercancías para el mercado de artículos de lujo que son las peleterías. ¿De dónde procede la diferencia?

Los tramperos blancos no llevan a su familia a los territorios de caza durante la larga estación invernal. Las mujeres y los niños permanecen en el puesto, cerca del mostrador y de la escuela. El trampero dedica todo el tiempo a cazar pieles, excepto el que necesita para cazar aquello de que se alimenta.

Por el contrario, a los indios les repugna dejar la familia en el puesto. Para empezar, se ven obligados a hacer por lo menos dos viajes a comienzos de la estación invernal, para transportar los víveres al territorio de caza. Más entrada la estación se ven obligados a cazar para asegurar la subsistencia de la familia. En total, que ni de lejos consiguen dedicar tanto tiempo a la caza como los tramperos blancos. El resultado es que estos últimos están en condiciones de poner muchas más trampas y, por lo tanto, de explotar un territorio mucho mayor que los indios. Pero la extensión que cubren sus trampas los obliga a un considerable trabajo de vigilancia para evitar que las pieles de los animales cazados sean deteriorada por los depredadores.

El trampero blanco sí pertenece por completo a una economía monetaria y está animado por el deseo de maximizar sus beneficios materiales. Tiene más tendencia a comportar-

se como un depredador y a explotar al máximo los recursos naturales. Por el contrario, el indio tiene menos tendencia a abusar de estos recursos; no porque necesariamente quiera asegurar su reproducción, sino porque coloca en primer plano la reproducción de sus relaciones sociales y el mantenimiento de un determinado modo de vida. Pero no se trata aquí —al menos no solamente— de distintas elecciones entre «valores» opuestos en abstracto, opuestos en la conciencia de los indios y de los blancos. Al mantener una existencia familiar en los territorios de caza, el indio no busca necesariamente reproducir con mayor o menor fidelidad un modo de vida tradicional. Se somete a la necesidad de mantener las relaciones sociales de parentesco y de vecindad que le aseguran protección, reciprocidad, cooperación y continuidad cultural, pese a las transformaciones provocadas por el desarrollo de la economía de mercado.

A través de estas diferencias en el uso de los recursos, en la eficacia y la racionalidad —como dirían los economistas —, lo que en realidad se oponen son las estructuras sociales. El trampero blanco, como el trampero indio, *reproduce* su sociedad en su actividad económica y en su tratamiento del entorno. El primero pertenece a un sistema económico completamente orientado hacia el beneficio monetario, en el que las solidaridades familiares tradicionales han desaparecido; el individuo está aislado en su sociedad por la misma sociedad y, al no tener otra opción, acepta su condición como algo dado. El segundo pertenece todavía a una sociedad cuya finalidad última consiste en reproducirse en cuanto tal, y no en acumular bienes y beneficios materiales. Las relaciones de parentesco y de vecindad constituyen el marco social general de la existencia del individuo y su protección, tanto contra los rigores de la naturaleza como contra las destrucciones causadas por los blancos.

Las normas de comportamiento del trampero blanco, igual que las del trampero indio son «racionales», en el sentido de que ambas están «adaptadas» a constricciones específicas y diferentes, las propias de sus relaciones económicas y sociales. ¿Qué hay que entender entonces por adaptación?

Esta noción designa, ante todo, la lógica material y social de explotación de los recursos y las condiciones de reproducción de tal modo de explotación. Sin embargo, la existencia de «límites constrictivos» de la reproducción de los sistemas técnico-económicos explica que el mantenimiento de una misma técnica y de un mismo modo de vida más allá de esos límites los transforme en prácticas absolutamente «inadaptadas», tal como atestigua el ejemplo de los yakutos, tribus altaicas que, en la Edad Media, fueron rechazadas por los mongoles hacia la región siberiana subártica. Pueblo de pastores nómadas criadores de caballos, el caballo no sólo era para ellos un recurso económico, sino un bien de prestigio, el símbolo de un modo de vida. Durante mucho tiempo, se esforzaron, en un contexto ecológico que se lo hacía extremadamente difícil, por mantener la cría caballar. Como la estación veraniega era demasiado corta para permitir recoger el suficiente forraje para todo el invierno, los yakutos llegaron a intentar alimentar a sus caballos con la carne y los desperdicios del pescado. En su obstinación por mantener, costara lo que costara, un modo de vida inadaptado a las posibilidades del medio ambiente, hay que ver, por supuesto, la fuerza de la tradición, el peso de un pasado de valores y hábitos de organización social. Pero, a la postre, el fracaso obligó a estas poblaciones a imitar el modo de vida de los criadores de renos que los rodeaban. A este precio han logrado sobrevivir hasta nuestros días.

Presentaremos otro ejemplo que ilustra la riqueza de los resultados ya obtenidos por la antropología «ecológica»: el estudio comparado de ciertas sociedades pastorales nómadas de África Oriental. Durante mucho tiempo, siguiendo a Herskovits, los antropólogos habían afirmado que los ganaderos africanos padecían un auténtico «complejo de ganado», que manifestaba ante todo una elección «cultural», de valores «diferentes a los de los europeos», más bien que constricciones ecológico-económicas específicas. En efecto, todo un conjunto de prácticas de estos ganaderos parecían, y desde luego, siguen pareciéndoles a los europeos, profundamente irracional. En estas sociedades, el ganado es una riqueza que se acumula, al parecer, para conseguir un estatus social, prestigio, una posición dentro de la jerarquía social, antes que para asegurar la subsistencia o para el enriquecimiento material de sus poseedores. Aunque a menudo se venda como una mercancía y se procure entonces un beneficio monetario, aún es más frecuente que se intercambie de manera no mercantil para sellar, por ejemplo, una alianza matrimonial y los derechos sobre la descendencia.

Hay grandes rebaños bovinos, ovinos y caprinos cuya carne sólo se consume en ocasiones ceremoniales. Los bovinos se utilizan como bestias de carga y sólo proporcionan una magra producción lechera. Ciertos observadores europeos también llegaron a pensar que la razón de estas distintas formas «irracionales» de explotación del ganado residía en que, para el ganadero africano, el ganado estaba fundamentalmente asociado a los rituales que acompañan al nacimiento, el matrimonio y la muerte, de modo que simbolizaba el estatus de su linaje y, por eso mismo, estaba ligado a él, antes que nada, por un vínculo afectivo e incluso místico.

Después de los trabajos de Deshler, N. Dyson-Hudson, Ph. Gulliver, A. Jacobs…, estos «rasgos culturales», estos as-

pectos «ideológicos», han recibido un nuevo enfoque. Nos hemos percatado que se había afirmado un poco a la ligera que el ganado solamente era un artículo de prestigio, y se han inventariado las múltiples ocasiones en que se intercambiaba sin ceremonia por productos agrícolas y artesanales de los pueblos sedentarios. Se ha comprendido mejor que su sacrificio y su consumo tenían necesariamente que adoptar un carácter colectivo, debido a la ausencia de técnicas para conservar la carne: en efecto, a la unidad de producción doméstica le es imposible conservar para su propio consumo la cantidad de carne que proporciona un buey. De donde la necesidad de compartirla con las otras unidades que componen el grupo. Este reparto se realiza según el entramado de obligaciones recíprocas que existen entre los individuos y los grupos. Las reactiva y las refuerza. En este contexto técnico, económico y social, el sacrificio del ganado y su consumo revisten necesariamente un carácter de acto social excepcional. Son los actos que expresan y condensan en sí una multitud de aspectos materiales e ideales[33] de las relaciones de los hombres, tanto entre ellos como con la naturaleza. Son los actos y momentos de la vida social «cargados», incluso sobrecargados, de «sentido» y que, por eso mismo, manifiestan la relación «simbólica» con el conjunto de la organización social.

Son, retomando la expresión que utiliza Mauss para designas esta clase de hechos sociales, hechos sociales «totales», en el sentido de que compendian y expresan —pues los resumen en un momento excepcional, en una configuración especial de la vida social— los principios de la organización que subyacen a ese modo de vida. Es menester una práctica especial para poner en escena y vivir el carácter excepcional de estos actos, su carga de sentido, el alcance de lo que

en ellos se pone en juego, y esta práctica es la práctica «ceremonial».

No obstante, el carácter excepcional y ceremonial de los sacrificios de ganado y de la redistribución de la carne entre todas las unidades de producción no significa que el grupo entero no se alimente de carne de manera regular e incluso en una cantidad a menudo importante, puesto que todas las familias se ven llevadas, por una razón u otra, a sacrificar alguno de sus animales.

Otro hecho, igualmente irracional a nuestros ojos de europeos, ha recibido una nueva luz a raíz de los trabajos de los mismos antropólogos: la presencia en África de inmensos rebaños, a menudo con una gran cantidad de animales viejos, rebaños que por su tamaño entrañan a largo plazo un excesivo consumo de los pastos y la degradación de la vegetación y del suelo. Para explicar estos hechos, se invocaba la relación afectiva de los propietarios con las reses envejecidas, que no se resignarían a sacrificar, o bien la manifestación más banal del orgullo del propietario que disfrutaría exhibiendo sus enormes rebaños. Pero nos hemos percatado, después de analizar detalladamente las constricciones del medio ambiente en que viven los dodoth de Uganda, de que la pérdida de ganado ocasionada por la escasez de agua venía a ser normalmente del 10 al 15 por 100 del rebaño al año, de que la mortalidad afectaba sobre todo a los animales jóvenes que garantizaban la reproducción y de que, debido a la pobre calidad de la hierba, estos animales jóvenes precisaban de siete años para alcanzar la talla adulta y producir, a fin de cuentas, una cantidad de leche veinte veces inferior a la de una res lechera europea.

En estas condiciones, resulta mucho menos sorprendente que los pastores africanos hayan otorgado desde siempre un gran valor al número de cabezas de ganado y hemos podido

comprender mejor su compleja y parsimoniosa estrategia en el uso de la carne, de la leche e incluso de la sangre de su ganado. Muy lejos de ser la manifestación de una práctica irracional o inconsecuente, el gran número de cabezas de ganado respondía a las constricciones que pesaban sobre la reproducción de los rebaños. Quien posee sesenta vacas tiene muchas más posibilidades de hacer frente a una sequía excepcional o a las epizootias, así como de reproducir sus condiciones materiales (y, con ellas, sus condiciones sociales y políticas) de existencia, que quien sólo dispone de un rebaño de entre seis y diez vacas.

Sigue apareciendo aquí el carácter contradictorio de los procesos de adaptación. El gran tamaño de los rebaños es, desde luego, una respuesta inteligente a las constricciones que deben afrontar los pastores; pero esta respuesta inteligente conlleva el riesgo de destruir las condiciones de reproducción del sistema. Cada ganadero, al multiplicar los animales de su propiedad, provoca una expansión de la cabaña de la sociedad global por encima de las posibilidades de reproducción equilibrada de los recursos de hierba de los pastos. La propia expansión del sistema, su éxito adaptativo, entraña su desaparición a largo plazo. La desaparición va forzosamente precedida de una fase más o menos larga de inadaptación, durante la cual se pueden buscar y aceptar otras soluciones. Entre los pastores de África Oriental se constata que la agricultura va ganando importancia mientras que la economía pastoral se va volviendo más difícil. De ahí que la sociedad evolucione hacia un modelo de organización social distinto que responda a las exigencias de la sedentarización parcial que conlleva la producción agrícola. Asistimos, pues, a un vasto ciclo de transformaciones económicas y sociales, con alternantes adaptaciones y desadaptaciones al mismo entorno.

En otra dirección, los trabajos de los antropólogos, agrónomos y ecólogos llevados a cabo en Oceania, en el sudeste asiático, en la Amazonia y en el África tropical, entre los agricultores productores de tubérculos —ñames, mandioca, taros, batatas, etc.—, han arrojado una gran luz sobre los prejuicios «cerealistas» de los occidentales, sobre su ignorancia y desprecio por el valor adaptativo de los sistemas agrícolas exóticos. Se ha puesto de manifiesto que las técnicas de desbrozamiento propias de la agricultura sobre suelo quemado estaban especialmente bien adaptadas a las condiciones tropicales, donde los ciclos ecológicos son muy rápidos, los nutrientes no se mezclan con el suelo y el calor hace que la formación de humus sea muy lenta. Si se destruye la vegetación natural, se interrumpe el ciclo y el suelo se vuelve poco fértil. Al practicar el quemado, al multiplicar el número de especies que se plantan en el mismo terreno y al seleccionar las plantas que, por su escalonamiento, cubren de la lluvia y protegen el suelo, los agricultores tropicales han creado ecosistemas artificiales adaptados al medio ambiente que reproducen de alguna manera la diversidad del ecosistema natural. Los trabajos de H. C. Conklin (1954), de Geertz (1963) y de R. A. Rappaport (1967) han mostrado que los desbrozadores del sudeste de Asia y de Oceania transformaron la selva natural en «una selva cosechable», conservando en gran medida la capacidad de reproducción del ecosistema natural y de su propia sociedad. Pero esta capacidad de reproducción tenía sus límites y el mismo éxito de estos sistemas entrañaba su desaparición a largo plazo. Cuando la población aumentó, fue necesario disminuir poco a poco el ciclo de los barbechos, lo que conllevaba la degradación de la fertilidad del suelo. En ciertos casos se perdió toda posibilidad de volver a la selva secundaria y la sabana, invadida de maleza difícil de cultivar, sustituyó a la antigua

selva. El sistema, pues, se transformó y se orientó hacia la selección de prácticas más intensivas, pero sobre superficies más limitadas (cultivos en terrazas, irrigación, etc.). La producción por unidad de superficie aumentó, pero bajó la productividad del trabajo. En estos lugares se sigue estando en un ciclo de adaptación-desadaptación que puede dar lugar a la completa desaparición de un sistema y su sustitución por otro, dentro de un contexto ecológico profundamente transformado. Éste es el caso de los chimbu de Nueva Guinea estudiados por M. Brookfield y P. Brown.

Un último ejemplo de adaptación compleja es el de la economía «vertical» de las sociedades andinas, tal como funcionaba antes de la conquista española[34]. John Murra (1972) ha demostrado, mediante un análisis etnológico e histórico de la evolución de los sistemas económicos y políticos que se sucedieron en los Andes durante el período precolombino, que el principio de esta evolución consistió en una adaptación cada vez más compleja al máximo de niveles ecológicos. El Estado inca desarrolló, a una escala sin precedentes, un modelo de explotación de múltiples estratos ecológicos cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos preincaicos. Cada comunidad explotaba las zonas situadas inmediatamente alrededor de su centro residencial (donde se hallaban las viviendas y los lugares ceremoniales, políticos y religiosos), a la vez que zonas muy alejadas situadas en tierras altas donde se practicaba la cría de llamas y de vicuñas, además de explotarse las minas de sal, y, por último, zonas situadas en los valles cálidos, donde se cultivaba algodón, se recolectaba la coca y se obtenían las maderas tropicales, etc. De ahí que cada comunidad estuviera dividida en tres grupos o más, que explotaban los distintos nichos ecológicos, pero tales grupos no constituían unidades sociales autónomas. En consecuencia, el gran entretejido de colonias

pertenecientes a distintas comunidades las hacía coexistir en las zonas ecológicas periféricas. Estas estrategias de adaptación a un entorno de recursos extremadamente diversificados dieron su carácter original a las sociedades andinas preincaicas. Las formas de gobierno y el poco desarrollo de los intercambios comerciales traducían el hecho de que todas estas sociedades procedían de un mismo modelo constituido por un rosario de islas ecológico-económicas articuladas por un centro.

Los incas, sin acabar con el modelo preincaico muy anterior, cambiaron sin embargo la escala y el contenido. Pero, al desarrollar un artesanado especializado, al crear una inmensa red de comunicaciones, al transferir las poblaciones enteras de una región a otra, crearon un sistema social que cada vez era más independiente de los contextos ecológicos locales. Además, mientras que las sociedades preincaicas constituían otros tantos centros en buena medida autónomos y adaptados a la diversidad ecológica local, el Imperio inca se convirtió en una realidad económica y social organizada a partir de un centro único, donde el poder y la fragilidad también eran únicos. Éste es el frágil equilibrio que la conquista española iba a quebrar rápida e irremediablemente.

A través de todos estos ejemplos de cazadores-recolectores, de pastores nómadas, de agricultores sobre suelo quemado, de agricultores intensivos, se ponen de manifiesto los límites específicos, pero muy variados de la reproducción de los sistemas sociales y, mediante éstos, de los entornos ambientales a que primitivamente estaban adaptados. Una vez más, vemos que el problema central de las ciencias humanas en nuestros días consiste en construir una teoría comparada de las condiciones de reproducción y de no reproducción de los sistemas económicos y sociales.

No obstante, también tenemos que considerar los aspectos negativos de los trabajos de los neofuncionalistas que apelan a la «ecología cultural» e investigan sus orígenes. Muy a menudo, se trata de una concepción reduccionista de las complejas relaciones que existen entre la economía y la sociedad. La variedad de las relaciones sociales, la complejidad de las prácticas ideológicas, nunca se reconocen completamente como tales. Por eso, R. y N. Dyson-Hudson, autores de valiosos trabajos sobre los pastores karamojong de Uganda, escriben a propósito del ritual de iniciación de los muchachos y de su identificación con el animal que se les otorga en tal ocasión:

> Se trata de elaboraciones culturales de un hecho central: el hecho de que el ganado es la fuente principal de su subsistencia. Desde el principio hasta el final, el papel del ganado en la vida de los karamojong consiste siempre en transformar la energía almacenada en las hierbas y en la maleza del territorio tribal en una forma de energía fácilmente disponible para los hombres.

Se puede dudar de que esta explicación «energética» de la religión y de la práctica simbólica baste para dar cuenta de las multiples funciones de la religion en la sociedad karamojong. Tales declaraciones se suman a las polémicas de Marvin Harris (1968), que se presenta de buen grado como el líder agresivo de este «neomaterialismo cultural» y que, habiendo emprendido la tarea de «desacralizar» las vacas sagradas de la India, afirmaba:

> He escrito este texto porque creo que los aspectos exóticos, irracionales y no económicos del complejo indio del ganado se ponen de relieve con exceso —y muy a menudo— en detrimento de las interpretaciones racionales, económicas y normales [...]; por mucho que el tabú sobre el consumo de buey ayude a impedir el crecimiento de la producción de buey, esto no es más que un aspecto de un ajuste ecológico que maximiza más bien que minimiza el resultado en calorías y proteínas del proceso de producción.

Reconocemos aquí una variante del materialismo «grosero», el economicismo que rebaja todas las relaciones socia-

les al rango de epifenómenos que acompañan a las relaciones económicas, reducidas éstas a su vez a un conjunto de técnicas de adaptación al entorno natural y biológico. La racionalidad profunda de las relaciones sociales se reduce a la de las ventajas adaptativas, cuyo contenido, como ya indicaba Lévi-Strauss a propósito del funcionalismo de Malinowski, se resuelve a menudo en meras perogrulladas. Desde el momento en que una sociedad existe, funciona y es una banalidad decir que una variable es adaptativa porque tiene una función dentro de un sistema. En las propias palabras de Marshall Sahlins (1969):

> Demostrar que un determinado rasgo o un determinado dispositivo cultural tiene un valor económico positivo no es una explicación adecuada de su existencia ni tan siquiera de su presencia. La problemática de la ventaja adaptativa no especifica una única respuesta concreta. En tanto que principio de causalidad en general y de actuación económica en particular, la noción de «ventaja adaptativa» es indeterminada: estipula de manera aproximada lo que es imposible, pero hace aceptable cualquiera de las posibilidades viables.

Desde esta perspectiva, las razones para que predominen en tal o cual sociedad las relaciones de parentesco o las relaciones político-religiosas siguen siendo casi inaccesibles al análisis.

Por nuestra parte, abordaremos este problema de la forma siguiente: en primer lugar, pensamos que las relaciones sociales alcanzan a dominar el funcionamiento y el movimiento de ciertas sociedades, no por efecto del azar ni por el número de funciones que integran, sino por *la naturaleza* de las funciones que asumen. Dicho de una forma más exacta, planteamos la hipótesis —trataremos de apuntalarla un poco más adelante[35]— según la cual las relaciones sociales se convierten en dominantes cuando sirven de marco, de soporte social directo, del proceso de apropiación de la naturaleza o bien, en pocas palabras, cuando, cualesquiera sean sus demás funciones, asumen las de relaciones de pro-

ducción. Esta hipótesis, es cierto, se inspira en el pensamiento de Marx, pero conviene señalar que en ninguna parte de sus obras se encuentra formulada de este modo.

Otra hipótesis, ésta sí que explícitamente formulada por Marx, pero que sigue siendo mucho más difícil de comprobar: existirían entre las condiciones materiales y las condiciones sociales del proceso de apropiación de la naturaleza, en determinadas épocas de su desarrollo, unas relaciones de correspondencia. Este mismo desarrollo, a cuyos efectos se agregarían los del desarrollo de las contradicciones sociales incluidas en las relaciones de producción, entrañaría a corto o largo plazo la erosión y posteriormente la desaparición de esas relaciones de correspondencia, de compatibilidad global y recíproca. Entonces se iniciaría una época de transición, de paso a un nuevo tipo de sociedad basada en nuevas relaciones de los hombres con la naturaleza. Según Marx, si se pudiera reconstruir esta dinámica contradictoria, dispondríamos de un hilo conductor para ver con mayor claridad la diversidad de las formas de la familia, del gobierno, de la religión, del arte, etc., así como la sucesión de esas formas. En total, comenzaríamos a comprender mejor las lógicas del funcionamiento y la evolución de las sociedades.

Podemos imaginarnos las dificultades que surgen cuando se emprende la tarea de verificar estas hipótesis en el caso de las sociedades estudiadas desde hace más de un siglo por los antropólogos. Pues el trabajo del antropólogo, en la mayor parte de los casos, es el de un investigador que, por supuesto, se sumerge mucho tiempo en el interior de una sociedad, pero realiza su investigación en solitario. Sea él o ella, recoge en solitario, y más o menos sistemáticamente, los múltiples datos sobre la vida material y social de una población cuyo pasado permanece en buena medida desconocido, borrado de la memoria colectiva y de la tradición

oral. La mayor parte del tiempo se dedica además al análisis de la complejidad de las relaciones de parentesco o de las prácticas rituales y no al de la vida material, para cuyo estudio no siempre está preparado. Las precisiones y las medidas faltan, pues, cuando se quiere comprender las constricciones ecológicas que recaen sobre la sociedad que se estudia y, con mayor amplitud, las constricciones materiales ligadas a las técnicas de producción, a la presión demográfica, etc. Desde luego, existen excepciones, como los trabajos de Conklin sobre los hanunóo de las Filipinas o los de Rappaport sobre los tsembaga de Nueva Guinea, a los que hemos aludido con anterioridad...

Pero, incluso cuando se dispone de medidas y de datos más precisos, el problema teórico sigue consistiendo en saber cómo descubrir —si es que existen— las relaciones de correspondencia o de no-correspondencia entre las condiciones materiales (e intelectuales) y las condiciones sociales de apropiación de la naturaleza. Pues todo se presenta a la vez a la observación, todos los aspectos de la vida material y social existen por adelantado, con todas sus interrelaciones, cuando el observador comienza a analizar, es decir, a aislarlos unos de otros. Tratar de descubrir los efectos de las condiciones materiales de apropiación de la naturaleza sobre el modo de organización de la sociedad y los efectos «recíprocos» de los modos de organización sobre las condiciones materiales consiste en separar, mediante la abstracción, una parte de los componentes de la sociedad del resto de sus componentes, lo que de algún modo viene a ser como asistir al engendramiento recíproco de todos los componentes de la sociedad, a su colocación en el seno de la totalidad empíricamente observada, dentro de la cual ahora la lógica profunda se habría convertido en aparente, habría sido reconstruida por el pensamiento. Este proceder se parece a

una especie de génesis «lógica» de la realidad observada, génesis de una lógica social que retrospectivamente debería esclarecer el proceso histórico real que ha combinado, dentro del orden dado, una base material y las relaciones sociales, haciéndolas luego reproducirse constantemente bajo una forma más o menos cambiante. Entonces, ¿cómo verificar el valor científico de semejante reconstrucción? La verificación es posible, pero a condición de estudiar muy cuidadosamente y de manera repetida una larga etapa de las transformaciones *actuales* de las sociedades donde trabajan los antropólogos. Mediante este análisis —que debería realizarse sobre el mayor número posible de sociedades contemporáneas— aparecerían de forma recurrente los procesos —que no son infinitos— de desestructuración-reestructuración de las relaciones sociales bajo los efectos de la industrialización, de la presión demográfica, de las modificaciones del entorno natural, etc.

Sólo cuando la imaginación teórica disponga de un vivero de conocimientos precisos sobre estos procesos contemporáneos estarán dotadas de verdadero valor explicativo las tentativas de los antropólogos de reconstruir la historia, es decir, los mecanismos de desestructuración-reestructuración que han engendrado en el pasado, tal o cual tipo de sociedad, tal o cual combinación de relaciones sociales. En cambio, el historiador parece estar mejor situado que el antropólogo para reconstruir este proceso a largo plazo de las transformaciones estructurales, al menos si dispone de documentos en abundancia que le proporcionen los datos precisos sobre la vida material y social. No obstante, padece un hándicap con respecto al antropólogo, puesto que de ninguna manera puede observar la producción y reproducción cotidiana de las relaciones sociales y su articulación en la

práctica, en mayor o menor grado y bajo formas diversas, consciente de sí misma.

Pero hay otra serie de dificultades que deben afrontar los antropólogos y que constituyen, para quienes optan por una aproximación «marxista» a las lógicas sociales, un obstáculo temible. Pues, hasta hace todavía muy poco tiempo, muy numerosas sociedades no conocían ni clases ni castas jerarquizadas. Ahora bien, en ese tipo de sociedad no existían relaciones de producción en estado separado y diferenciado, como en las sociedades capitalistas o «socialistas» donde el proceso de producción opera en una institución, la empresa, distinta de la familia, de la Iglesia y del partido. El proceso de producción está a cargo y se desenvuelve dentro de las relaciones sociales que asumen *con prioridad* otras funciones, como, por ejemplo, la de producir relaciones de alianza y de filiación entre los individuos y los grupos, luego de producir las relaciones de *parentesco* dentro de la sociedad. Se trata entonces de comprender por qué y cómo las funciones segundas de estas relaciones de parentesco pueden afectar a la estructura profunda, puesto que esta estructura depende en primer lugar de la función *primera* de tales relaciones, que consiste en actuar sobre los individuos y los grupos para permitirles que se reproduzcan socialmente (a través de las relaciones de «parentesco») y no en actuar sobre la naturaleza para producir sus condiciones materiales de existencia. ¿Cómo analizar el efecto de una función sobre otra en el interior de las mismas relaciones? ¿Cómo poner de manifiesto el efecto que tiene sobre la estructuración de estas relaciones la acción de una función segunda, pero no secundaria, sobre una función primera, el efecto de la transformación de las condiciones de ejercicio de una función sobre las condiciones de realización de la otra y sobre

la evolución de la estructura del conjunto de tales relaciones?

No tenemos respuestas a todas estas preguntas. Pero es menester plantearlas. Sin embargo, quisiéramos proseguir sumariamente un análisis inspirado por esas preguntas que ya hemos intentado en otra ocasión a partir de los datos recogidos por Colin Turnbull entre los pigmeos mbuti del Zaire[36]. El interés de este ejemplo radica en que encontramos ahí una sociedad de cazadores-recolectores cuya vida material, hace una treintena de años, dependía todavía en una enorme medida de la explotación de los recursos de una naturaleza relativamente poco trastornada por la acción del hombre. Se presentaba una ocasión para ensayar la reconstrucción del papel y para medir el peso de las condiciones materiales de existencia, en otras palabras, de medir, por el lado de la naturaleza, la acción de las constricciones ecológicas y, por el lado del hombre, la de las constricciones técnicas sobre la organización de la sociedad.

Los mbuti obtenían una gran parte de su subsistencia de los productos de la caza y la recolección. Desde hace siglos no han estado solos en la selva congoleña, donde su presencia está documentada desde el segundo milenio a. C. por el testimonio del capitán de una expedición egipcia más allá de las fuentes del Nilo. Progresivamente, los grupos de agricultores bantúes fueron invadiendo porciones de su territorio y despejando huertos en la selva. Los pigmeos cedieron el terreno y, cada vez, se iban refugiando más profundamente en el interior de la selva. No obstante, no llevaban una existencia autárquica. Intercambiaban con sus vecinos invasores caza y servicios —aceptando, por ejemplo, proteger los huertos plantados de bananos contra las devastaciones de los rebaños de elefantes o monos— por productos agrícolas y, sobre todo, por el hierro con el que fabricaban sus puntas

de flecha. Asimismo, desde hace siglos, los pigmeos trafican el marfil de las defensas de los elefantes con los mercaderes árabes procedentes de la costa oriental de África.

Los mbuti cazaban principalmente antílopes. Pescaban poco, pese a que los peces abundan en sus ríos, no mataban a los monos y rara vez a los búfalos salvajes. No explotaban, pues, todos los recursos de su ecosistema. La mayor parte de las bandas practicaban la caza con red. Unas lo hacían con arco y otras, menos numerosas, con azagaya. No se conocen las razones por las que se eligen las distintas técnicas de caza. Da la impresión de que la caza con arco se practicaba sobre todo en las partes de la selva donde la vegetación es menos densa. Lo importante es que todos los mbuti sabían fabricar arcos, redes y azagayas. Cada red era propiedad de un hombre casado y la caza consistía, para los hombres, en extender de punta a punta sus redes formando un gran segmento de circunferencia, disimulado entre el bajobosque, hacia el cual ojeaban los niños y las mujeres la caza que luego se mataba con la azagaya. Así pues, la caza era colectiva. Asociaba a un cierto número de familias nucleares y combinaba los esfuerzos de todos según una división del trabajo basada, ante todo, en el sexo y las generaciones. Según Turnbull, los mbuti estiman que la caza es menos eficaz si se realiza con menos de siete u ocho redes o con más de veinticinco o treinta. Este dato experimental debió contribuir a fijar entre tales límites el número de familias que se asociaban para componer una banda local y bien pudo actuar asimismo sobre la distribución de la población entre las bandas, teniendo en cuenta, claro está, las variaciones locales de los recursos naturales y otros factores más propiamente sociales.

Estas condiciones materiales —ecológicas y tecnológicas— parecen haber inducido tres clases de efectos sobre el mo-

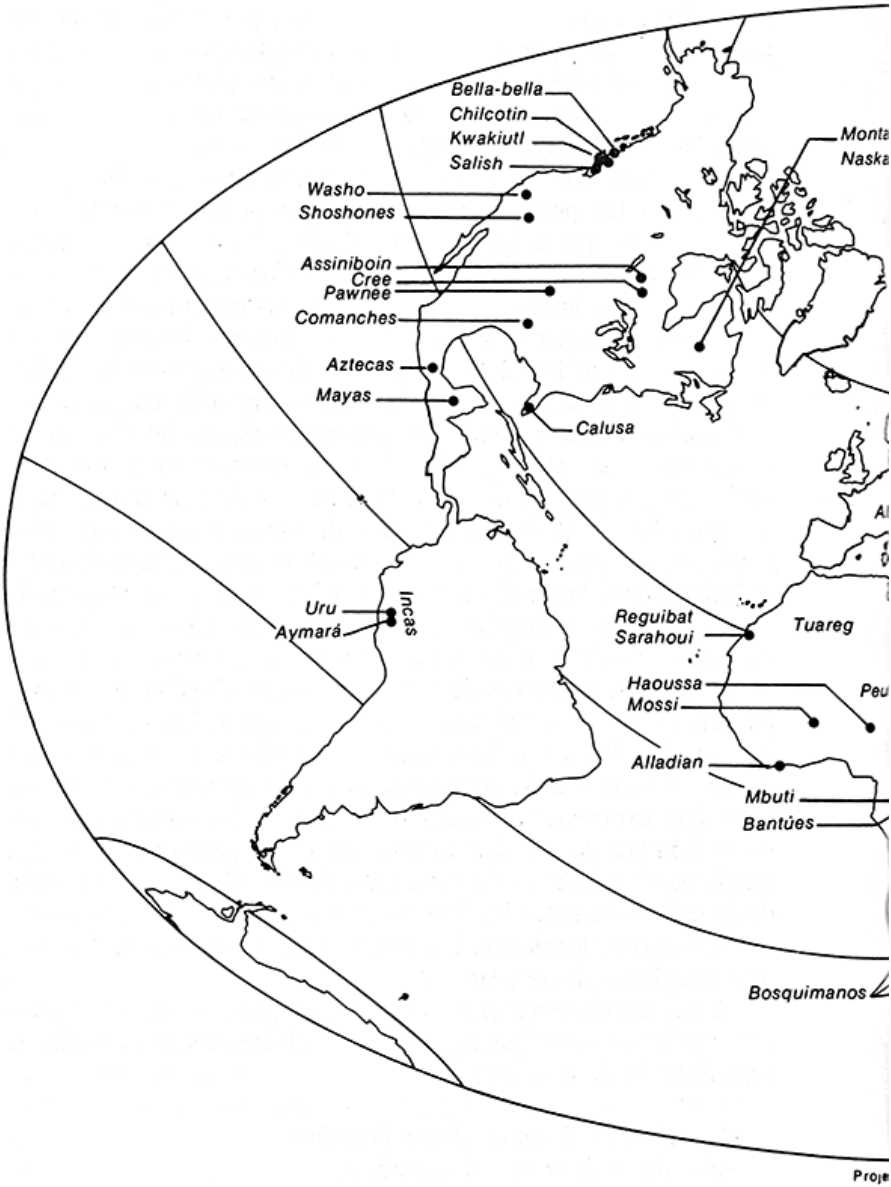
do de organización de la sociedad:

1. Ni un individuo ni una familia nuclear pueden producir en solitario y de forma duradera sus condiciones materiales de existencia. Necesitan cooperar con cierto número de otros individuos, con otras familias, y esta cooperación será diferente según el sexo y la generación de unos y otros. Se impone la pertenencia a una comunidad y, con ella, se impone a cada cual la necesidad de actuar de tal modo que se reproduzcan las condiciones de existencia de esta comunidad al tiempo que produzca las suyas propias.

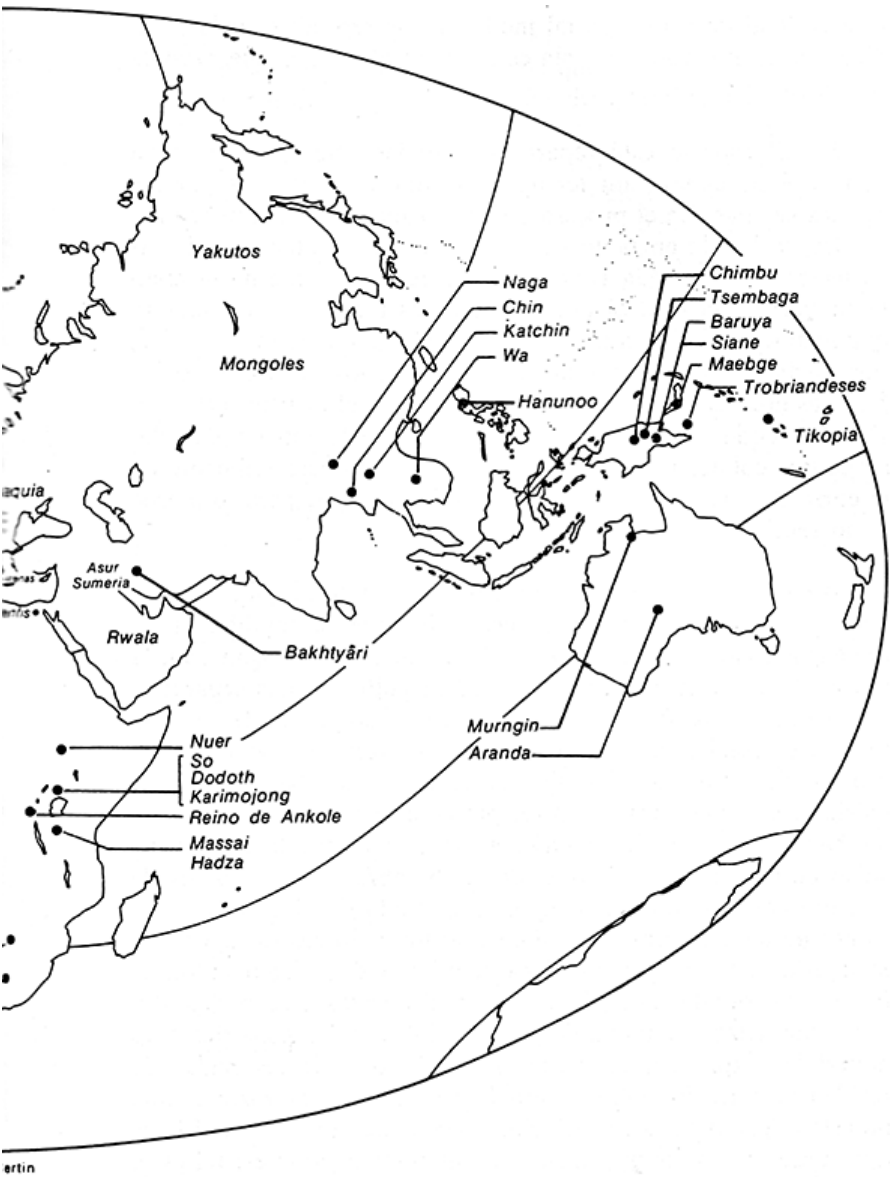
2. El espacio está repartido entre las comunidades: cada una de éstas explota un territorio de límites conocidos por las bandas vecinas. En el proceso de apropiación de los recursos naturales, la banda en tanto que tal —independientemente de las variaciones que pueda conocer su composición interna— mantiene siempre el control último sobre sus recursos, cualesquiera que sean los derechos que puedan adquirir sobre algunos de ellos, por iniciativas distintas a las de la banda, los individuos o las familias nucleares que actúan por separado en el territorio común. De este modo, un cazador mantiene cierto tiempo un derecho sobre una colmena de miel que ha descubierto personalmente en el curso de una expedición de caza o de un viaje; pero lo pierde si no recolecta la miel.

3. Las variaciones de los recursos naturales, según las estaciones y los territorios, son a veces tales que las

familias abandonan una banda para sumarse a otra, en la que tengan amigos y sobre todo parientes, consanguíneos o políticos. Las separaciones pueden ser definitivas y, por eso, las bandas locales no son unidades sociales cerradas que se reproduzcan en su territorio a partir de las mismas familias. Aquí comienzan las dificultades teóricas: esta obertura social recíproca, este estado de fluidez de las bandas, *no* constituye *únicamente* una respuesta a la necesidad de ajustar las relaciones de los hombres a los recursos de la naturaleza. Al mismo tiempo, es el modo de ajustar las relaciones de los hombres entre sí cuando un conflicto los opone en el interior de una partida. Una familia o dos eligen entonces irse a vivir donde los parientes estén dispuestos a acogerlos, durante un tiempo o indefinidamente. Tal vez las constricciones materiales expliquen en parte la flexibilidad de las reglas de residencia entre los mbuti, pero hay otras muchas razones que no están ligadas a las constricciones ecológicas ni a los conflictos que surgen de la contraposición de intereses materiales; tal es el caso cuando las partidas se escinden a resultas de un adulterio. Lo que hace difícil el análisis es que las relaciones sociales están «sobredeterminadas», es decir, determinadas en el mismo sentido por razones distintas, que a veces incluso se oponen parcialmente. No hay, como cree Althusser, demasiadas causas para un efecto, hay muchas causas distintas que, por razones y mecanismos aún sin descubrir, actúan con desigual peso en el mismo sentido.



Lugares y pueblos citados en el texto



Otra dificultad, aún más temible. Acabamos de ver que las relaciones de parentesco constituyen un eje esencial de la cooperación entre los individuos y las familias dentro de las bandas y entre éstas. ¿En qué pueden esclarecer las tres constricciones materiales que acabamos de describir el papel de las relaciones de parentesco?

Vamos a proseguir el análisis desde otra perspectiva. Entre los mbuti, los conocimientos sobre la naturaleza son muy complejos, pero los objetos materiales y los procedimientos técnicos que utilizan son simples. Cada uno y cada una, teniendo en cuenta la división del trabajo que existe entre los sexos, es normalmente capaz de fabricar esos objetos y de utilizarlos. Sin embargo, el individuo no puede producir solo, de manera *duradera*, sus condiciones de existencia; como hemos visto, debe cooperar, sumar sus capacidades a las de otros. Así, en esta sociedad donde el hombre y la mujer constituyen las principales fuerzas productivas que actúan sobre la naturaleza, estas fuerzas no son plenamente eficaces más que usadas en común mediante diversas formas de cooperación. Se desemboca sin duda en las mismas conclusiones al analizar otras sociedades de cazadores-recolectores, como los aborígenes australianos, e incluso con la mayoría de las sociedades de agricultores, horticultores y pastores. A pesar de la gran diversidad de técnicas empleadas para producir sus condiciones materiales de existencia, el hombre sigue siendo la fuerza productiva principal en todas las sociedades llamadas primitivas.

Se aprecia entonces la importancia que tiene para éstas el control del proceso de producción de seres humanos. En tanto que proceso biológico, pertenece a la naturaleza y no ha podido variar a lo largo de la historia. Pero este proceso se coloca bajo el control de la sociedad que instituye las reglas para las alianzas entre los sexos y fija el estatus de los niños que nacen de esas alianzas, en suma, que opera este control a través de la producción de relaciones de parentesco. Se adivina, pues, la existencia de cadenas de razones que permitirían explicar, a partir de la naturaleza y de la composición interna de las fuerzas productivas de que disponen, el lugar esencial que desempeñan las relaciones de parentesco

en el seno de las sociedades donde no existe una división del trabajo compleja (entre estamentos, entre castas o entre clases). Se adivina asimismo que la otra pieza esencial para el funcionamiento de estas sociedades es la organización del acceso de los individuos y los grupos a una porción de la naturaleza, a un territorio, y el control de los procesos de apropiación de los recursos que allí encuentran.

Al mostrar que entre los mbuti las fuerzas productivas inventadas por el hombre y que se agregan a la suya propia tienen menos importancia que ésta, se ha puesto de relieve un hecho que caracteriza a numerosas sociedades con modos de producción y formas de apropiación de la naturaleza muy diferentes. Pero surge ahí un nuevo problema, puesto que si ese hecho ilumina la importancia de las relaciones de parentesco en todas esas sociedades, no explica en absoluto los rasgos específicos del sistema de parentesco de los mbuti, por una parte, ni nos permite aclarar, por otra, un aspecto de las relaciones de parentesco que es común a todas las sociedades, cualesquiera que sean: la prohibición del incesto, condición primera de todos los sistemas de parentesco. Pues hay ahí, en la prohibición del incesto, la presencia activa de un hecho que no pueden borrar el desarrollo y el crecimiento de las fuerzas productivas agregadas por el hombre a las suyas propias en el curso de su historia para actuar sobre la naturaleza: el hecho de que los hombres no son una especie que se contente con vivir en sociedad, sino una especie que produce la sociedad para vivir, en otras palabras, que inventa nuevos modos de organización de la sociedad y del pensamiento. Y la especie tiene esta capacidad porque tiene la de transformar sus relaciones con la naturaleza. Pero esta observación nos aleja aún más de los rasgos específicos del sistema de parentesco de los mbuti. Sobre los cuales tenemos que volver[37].

Según Colin Turnbull, se trataría de un sistema de sesgo cognaticio, no de linajes, con una inflexión patrilineal. Si bien a menudo se encuentran grupos de hermanos que viven en la misma banda, no constituyen en absoluto «segmentos de linaje», y los parientes maternos desempeñan un papel importante, como lo atestigua el rito por el que, al casarse, el hombre recibe de su madre y de su tío materno la red gracias a la cual se va a convertir en un cazador de pleno derecho dentro de la banda. Pero tiene prohibido tomar mujer en la banda de origen de su madre y en la de la esposa de su abuelo paterno, la madre de su padre. Por tanto, no puede reproducir los lazos de alianza de su padre ni los de su abuelo paterno. Tampoco le está permitido tomar mujer en las bandas de los territorios adyacentes al de la suya. La lógica de este sistema obliga a los individuos, pues, a cambiar en cada generación la dirección de sus alianzas y a ir a buscar sus aliados lejos en el espacio y lejos en el tiempo. Hace una decena de años, veíamos en la lógica de este sistema, constantemente abierto y en flujo, la manifestación de una relación de «compatibilidad estructural» entre el sistema de parentesco de los mbuti y su modo de producción. En efecto, interpretábamos su necesidad de constituir sus bandas locales en unidades sociales abiertas unas a otras como la consecuencia de sus condiciones materiales de existencia. Actualmente no seguimos pensando de la misma manera.

Pues lo que imponen esas condiciones materiales de existencia es, ante todo, una cierta fluidez en las reglas de pertenencia a las bandas locales, luego en la residencia. Pero la misma fluidez existe entre los aborígenes australianos, mientras que su sistema de parentesco se basa en la existencia de grupos de parentesco (mitades, secciones, subsecciones) de contornos cerrados que proceden, generación tras

generación, a hacer alianzas con los mismos grupos, luego orientadas en la misma dirección en el tiempo y en el espacio. El punto esencial no consiste, pues, en explicar la fluidez de las reglas de residencia y las variaciones en la composición de las bandas locales en el caso de los mbuti o en el de los aborígenes australianos. Consiste en explicar la diversidad de sistemas de alianza y de filiación que existen dentro de los grupos de cazadores-recolectores nómadas que han sobrevivido hasta nuestros días. Pero aún no vemos el modo de explicar esta diversidad. Constatamos la existencia de lógicas sociales diferentes e incluso opuestas: presencia o ausencia de grupos de parentesco cerrados, reproducción regular de las alianzas o no reproducción voluntaria, matrimonios lejanos o próximos (siendo el más próximo el llamado matrimonio árabe), pero todavía no disponemos de las razones teóricas que permitirían explicar la presencia de uno de estos sistemas en tal o cual sociedad. Los cuales, por otra parte, tampoco son infinitos. No existen, al fin y al cabo, más que cuatro posibilidades «lógicas» de establecer relaciones sociales de filiación: mediante los hombres, mediante las mujeres, mediante los hombres y las mujeres pero de forma diferente, mediante los hombres y las mujeres de forma indiferenciada. Todos los sistemas de parentesco se distribuyen entre estos cuatro grandes tipos. Pero ¿cuáles son las circunstancias que favorecen la aparición de un sistema matrilineal? Hay quienes aluden al papel de las mujeres en las sociedades que practican la agricultura extensiva en África —la cintura matrilineal de África—, en Melanesia o en América; y, sin embargo, en esas mismas regiones, muchas sociedades tienen sistemas patrilineales (!). También se ha recurrido al papel de los hombres en la ganadería para explicar la presencia masiva de sistemas patrilineales entre los pastores nómadas. Esto se ha comprobado en gran medi-

da, pero siguen quedando por explicar los elementos matrilineales del sistema tuareg (!). Asimismo, se ha recurrido al papel de los hombres en una agricultura intensiva que combina la agricultura con la ganadería, como es el caso de Europa occidental desde la Antigüedad, pero esta combinación no existe en determinadas sociedades asiáticas fuertemente patrilineales. Y ¿qué decir de los sistemas bilineales?, ¿de los sistemas cognaticios?[38].

El análisis del caso de los mbuti, como el de cualquier otro caso, no se basa únicamente en la cantidad y la riqueza de las informaciones empíricas de que se dispone o se dispondrá sobre el ecosistema dentro del cual viven. Se basa también en los avances teóricos que se haga en el análisis de las circunstancias que han podido favorecer la repetida aparición de tal o cual de los grandes tipos de sistemas de parentesco. Aún no se ha construido la cadena que permita, partiendo de las condiciones materiales de existencia y de la naturaleza de las fuerzas productivas, materiales e intelectuales, comprender algo más que las reglas de residencia en el funcionamiento de los sistema de parentesco, y ese algo más son las estructuras profundas de tales sistemas, engendradas por su función primera, que es la de producir relaciones de filiación y de alianza entre los individuos y los grupos que componen una sociedad. Igualmente, se podrían investigar los vínculos que existen entre las condiciones materiales de existencia de los mbuti y las formas de autoridad y de poder dentro de las bandas locales. El contraste con ciertas sociedades australianas sería pasmoso. A la desigualdad relativamente poco acusada de estatus y de poder que existe entre los mbuti entre hombres y mujeres, e incluso entre generaciones, se contrapondría el acusado dominio de los hombres en las sociedades australianas, dominación que también se ejerce bajo la forma de control de la circula-

ción de mujeres entre los grupos de parentesco, así como a través de los complejos sistemas de iniciación que segregan durante años a los muchachos y las muchachas. Nos quedaremos aquí, pues lo que aparece es otro campo de problemas, el de las relaciones entre los sexos en las distintas sociedades.

Exponer algunas de las dificultades que surgen cuando se trabaja en un caso particular no debe conducir a la conclusión de que no tiene mucho interés teórico analizar con precisión las condiciones materiales de existencia de los diversos pueblos que coexisten en la superficie de la tierra. Nosotros vamos a aportar la prueba de lo contrario, utilizando una vez más los trabajos de Richard Lee y de Nancy Howell sobre los bosquimanos del desierto de Kalahari. Estos trabajos se ocupaban del espaciamiento de los nacimientos, pero fueron llevados a cabo de tal modo que abren nuevas perspectivas sobre los efectos demográficos y económicos que ha podido entrañar, en los distintos intentos realizados en el curso de la historia, la sedentarización (voluntaria o forzosa) de las poblaciones de cazadores-recolectores nómadas.

En el caso de los bosquimanos que viven en un medio semiárido, las mujeres practican la recolección de plantas y frutos silvestres, con los que aportan dos terceras partes del alimento que consume anualmente su «campamento». Éste cuenta por lo general entre diez y cincuenta individuos que residen a menos de una milla de un punto de agua. Richard Lee[39] ha calculado que una mujer adulta recorre 2400 quilómetros anuales en las actividades económicas y en visitas a las otras bandas, y realiza la mitad de esta distancia cargada con pesados bultos de alimentos, de leña, de agua y, por supuesto, de niños.

El niño es destetado alrededor de los cuatro años. Durante los dos primeros años lo lleva constantemente encima la madre (2400 km). A medida que crece, la cifra disminuye (unos 1800 km el tercer año y unos 1200 el cuarto). En los cuatro años la mujer recorre una distancia total de 7800 quilómetros, en el curso de la cual el peso del niño se agrega al de las otras cargas que transporta. Dado que la movilidad es una de las constricciones necesarias de la actividad económica recolectora y transportadora que realizan las mujeres, el trabajo que se gasta en el transporte de los niños pequeños debe mantenerse en unos límites compatibles con el cumplimiento regular y eficaz de sus actividades económicas. Ahora bien, esto depende, antes que nada, del espaciamiento de los nacimientos. Se ha calculado que en diez años, si el espaciamiento de los nacimientos es de cinco años, una mujer tendrá dos hijos y el peso adicional a transportar supondrá una media de 7,8 quilogramos. Si el espaciamiento es de dos años (sin contar en los cálculos la alta tasa de mortalidad infantil), el peso a transportar supone una media general de 17 quilogramos y, durante cuatro de los diez años, de 21,2 quilogramos.

Teóricamente, un espaciamiento de los nacimientos de un mínimo de tres años sería compatible con las constricciones materiales impuestas por el modo de producción de los bosquimanos; y esto es lo que parecen confirmar las estadísticas. Los bosquimanos son perfectamente conscientes de la existencia de las constricciones, puesto que afirman que «una mujer que pone en el mundo un hijo tras otro, como un animal, tiene un permanente dolor de espalda». Además, matan a uno de los dos gemelos al nacer, practican el infanticidio de los niños deficientes y se abstienen de las relaciones sexuales durante los doce meses siguientes a cada nacimiento. Sin embargo, esta «política demográfica» conscien-

te no basta para explicar por qué el espaciamiento de los nacimientos es estadísticamente de tres años como mínimo, puesto que, luego de un año de abstinencia, las mujeres remprenden su actividad sexual; sería de esperar que volvieran a quedarse encintas de inmediato.

Parece ser que entonces intervienen factores biológicos, no intencionales, y sobre todo el hecho de que el prolongado amamantamiento de los hijos suprime la ovulación de las mujeres.

Ahora bien, como sugiere Nancy Howell[40], el amamantamiento prolongado se impone entre los cazadores-recolectores debido a la ausencia de alimentos fáciles de digerir por los niños entre los productos alimentarios silvestres que consumen los bosquimanos, alimentos que sí producen los agricultores y los ganaderos (gachas, leche de animales domésticos, etc.). La leche materna, pues, no sólo es un alimento indispensable, sino el único alimento disponible dada la base técnica de estas sociedades. Lo mismo ha comentado, refiriéndose a los aborígenes australianos, Meggitt, y Yengoyan que ha analizado el aspecto «económico» de este espaciamiento: «El largo período de alimentación a pecho no sólo obliga a las poblaciones a limitar su número, sino que también disminuye la utilidad total de la mujer en tanto que compañera económica».

Richard Lee sugiere que el mero hecho de la instauración de un modo de vida sedentario, al disminuir la movilidad de las mujeres, parece suficiente para eliminar los efectos biológicos negativos que ejerce el modo de vida nómada sobre la tasa de fertilidad de las mujeres y conlleva una tendencia a la expansión creciente de la población *ante cualquier aumento de los recursos alimentarios* que proveen los otros modos materiales de producción, por ejemplo, la agricultura o la ganadería. Esto se ha comprobado experimentalmente a

propósito de los aborígenes australianos gracias a los trabajos de E. Lancaster Jones en los que se basa Yengoyan. La sedentarización en las reservas y los cambios de régimen alimenticio por la aportación de raciones de alimentos distribuidas por los europeos han ido acompañados de una explosión de la tasa de natalidad que, junto con los efectos del control médico, ha producido una tasa de crecimiento de la población muy superior a la que es posible reconstruir para el período precolonial.

Pero otro aspecto interesante de estos trabajos, que esta vez se abre a las grandes perspectivas históricas, consiste en la idea de que pudo darse un crecimiento demográfico excepcional entre los recolectores neolíticos del Próximo Oriente que explotaban las densas concentraciones de gramíneas silvestres, antepasados de nuestros cereales, y en las poblaciones establecidas en las riberas de los ríos o en el litoral de los mares abundantes en peces de América o del sudeste asiático[41]. El crecimiento de estas poblaciones neolíticas sería concomitante con su scdentarización cerca de sitios de gran riqueza, y es de suponer que este crecimiento pudo iniciarse sin aumentar los recursos espontáneos de la naturaleza, pero lo que no pudo es prolongarse ni ampliarse sin una intervención activa de las poblaciones sobre la producción de las plantas silvestres, domesticándolas, sin una transformación de las condiciones materiales y sociales de la producción.

Se habría dado, pues, el paso de una forma social de producción y de existencia a otra. Pero el análisis de las relaciones de transformación que existen entre las distintas formas de sociedad no es fácil, pues si ya es difícil distinguir las diferentes formas sociales cuando presentan aspectos superficiales comunes, en absoluto es más fácil reconocer las formas sociales semejantes encubiertas bajo aspectos superfi-

ciales distintos. Aquí es donde la aproximación teórica que se contenta con proceder caso por caso tropieza con barreras infranqueables. Leach ha mostrado de manera patente, con el ejemplo de los katchin de Birmania, que una sociedad de rangos, dominada por un jefe —que es, o pretende ser, el último de los descendientes del último de los hijos del antepasado fundador de su poblado—, puede convertirse, en determinadas circunstancias, en una sociedad sin jerarquía interna, sin jefe, para volver a ser de nuevo, en otras circunstancias distintas, una sociedad de jefatura. Los katchin dicen de las sociedades jerarquizadas que son «de tipo *gumlao*» y de las sociedades sin jefe que son «de tipo *gumsa*». Aunque las explicaciones que presenta Leach sobre estas evoluciones reversibles no nos parecen suficientes, puesto que él ve esencialmente un hecho ideológico (el efecto de las sucesivas opciones de uno u otro de los modelos de organización social que ofrece a los katchin su sistema de valores), el análisis de estos ejemplos tiene una importancia crucial para permitirnos descubrir las condiciones de transformación de las estructuras sociales.

En el mismo orden de ideas, Jonathan Friedman ha intentado demostrar que las sociedades katchin, chin, naga y wa de Birmania, que parecen a primera vista regímenes sociales y económicos profundamente diferentes, pertenecen de hecho a un mismo grupo de transformaciones. La sociedad katchin es jerarquizada, aristocrática y dispersa en caseríos de muy escasa población; la sociedad naga es democrática y concentrada en grandes aldeas. La primera practica la agricultura extensiva sobre tierra quemada; la segunda, la agricultura intensiva sobre en un espacio desforestado. No obstante, según J. Friedman, existiría entre estas formas sociales distintas una relación interna procedente de que ambas pertenecen a un mismo sistema de transformaciones estruc-

turales. Así pues, el análisis debe ir más allá de las diferencias visibles, hacia los mecanismos invisibles que engendrarían tales diferencias a partir de las propiedades estructurales de un mismo grupo de relaciones sociales.

El paso de una forma social a otra da lugar a relaciones de incompatibilidad entre las nuevas funciones y las antiguas estructuras surgidas y reproducidas en otras condiciones. Adopta la forma de un desarrollo contradictorio de elementos que se combinan en el interior de estas estructuras dentro del sistema donde están articuladas bajo el predominio de una de ellas. Detengámonos en el término «contradicción».

Contradicciones y evolución de los sistemas sociales y de las relaciones del hombre con la naturaleza

La cibernética, al poner de manifiesto la forma entre las demás formas de regulación de los sistemas que se denomina retroacción (o *feedback*), ha planteado en nuevos términos el problema de la existencia de contradicciones internas en los sistemas (físicos y sociales). Los mecanismos de retroacción aseguran una independencia relativa a un sistema con respecto a las variaciones de sus componentes internos y a las condiciones externas de funcionamiento. Hay que distinguir entre retroacción negativa y retroacción positiva, la primera de las cuales induce una variación de sentido contrario a la variación que ha provocado el efecto de vuelta y la segunda, una variación que opera en el mismo sentido y amplifica los efectos.

La condición de la reproducción de un sistema no es, pues, la ausencia de contradicciones en el interior del sistema, sino la existencia de una *regulación* de esas contradicciones que *mantenga provisionalmente su unidad*. Un sistema social o un ecosistema natural no constituyen nunca

una totalidad completamente «integrada», cual pretenden los funcionalistas, tanto antiguos como modernos. Se trata de una totalidad cuya unidad es el efecto «provisionalmente estable» de las propiedades de compatibilidad estructural entre los elementos que componen una estructura o entre las estructuras que componen un sistema. Por esta razón, es necesario distinguir entre contradicciones internas en un nivel del funcionamiento de la sociedad y contradicciones entre niveles de organización de la sociedad. Podemos citar, como ejemplo de contradicciones propias de la organización político-económica de la ciudad griega, la oposición entre hombres libres y esclavos, por una parte, y la que se da entre los ciudadanos y los metecos, entre los hombres libres, por otra. El desarrollo en los siglos VI y V de una producción comercial basada en el trabajo de los esclavos, cada vez más numerosos, lo que implicaba una mayor importancia del papel de los comerciantes metecos, constituyó a la vez la base de la ascensión de Atenas y la razón de sus dificultades interiores, las cuales desembocarían, después de la guerra del Peloponeso, en un repliegue sobre sí misma y un cierto estancamiento. La ciudad-estado conoció más tarde un nuevo desarrollo, pero al precio de una profunda mutación de su régimen político-económico, puesto que perdió su independencia y su carácter original para pasar a caer, poco a poco, bajo la autoridad del poder monárquico macedonio. Nació entonces otro mundo, el mundo helenístico, en cuyo seno aún sobrevivirían mucho tiempo las formas tradicionales de la ciudad, pero con un contenido nuevo.

Precisemos dos puntos importantes: la noción de unidad de los contrarios que se diseña aquí no puede confundirse de ningún modo con aquella otra, metafísica y no científica, de la identidad de los contrarios tal como la definió Hegel. Hay cierta complementariedad y oposición entre los seño-

res y los esclavos, pero de ninguna manera un señor es al mismo tiempo él mismo y su esclavo, oponiéndose él a sí mismo, etc.[42].

Otro punto importante: hablar de las contradicciones entre las relaciones sociales es una manera de designar la existencia de relaciones de incompatibilidad entre las características de dichas relaciones, entre sus condiciones de producción y de reproducción. En tanto que tales, estas contradicciones son las relaciones entre las características de las relaciones, relaciones de segundo grado, sin finalidad ni intencionalidad. En tanto que tales, no proceden de ninguna voluntad. Aparecen cuando nacen las relaciones sociales, puesto que no son más que los límites objetivos de las condiciones de reproducción de esas relaciones. Para ser más exacto, no son nada más que los efectos negativos de las características de las relaciones sociales cuando se alcanzan los límites de las condiciones de su reproducción. Efectos negativos sobre las propias relaciones, sobre su estructura interna, sobre los elementos que combinan. Efectos negativos sobre la articulación de estas relaciones con las demás relaciones sociales que componen junto con ellas un tipo de sociedad. Desarrollo contradictorio, desarrollo de las contradicciones sin intencionalidad en el seno de reproducción de tal sociedad.

Las contradicciones no intencionales pesan de forma determinante sobre la evolución de las sociedades. Pero no actúan solas ni bastan para explicar la evolución. Ésta no se puede realizar al margen de la intervención activa, consciente, de los hombres que, según el lugar que ocupan en la sociedad, según los intereses que creen deber defender, quieren darle tal o tal otra dirección. Y, en la medida en que esos lugares son distintos y esos intereses se complementan o se oponen, la acción consciente de los hombres se hace

necesariamente cargo de todas o de parte de las contradicciones que contienen las relaciones sociales. No obstante, esta acción consciente de los hombres no deja de enfrentarse y de someterse a las propiedades objetivas de las relaciones sociales en cuyo seno y sobre las cuales actúa.

La historia es el producto del encuentro entre estas dos lógicas, estos dos conjuntos de fuerzas intencionales y no intencionales, de la acción consciente de los hombres —que a menudo se interrumpe y a veces alcanza en sus objetivos — y de la acción ininterrumpida de las características de sus relaciones, acción sin intención, características sin finalidad. El grado de control del hombre sobre su destino depende, por tanto, en última instancia, de su capacidad para tomar conciencia y sobre todo hacerse cargo de la parte no intencional de su existencia. La diferencia entre la historia y la evolución de la naturaleza consiste, precisamente, en que ninguna especie animal tiene la capacidad de hacerse cargo de las condiciones objetivas de su existencia. Los ecosistemas naturales son totalidades relativamente estables de poblaciones vegetales y animales cuyas relaciones evolucionan sin que nadie pueda verdaderamente actuar sobre las causas de esa evolución. Se limitan a adaptarse a los efectos.

Para concluir, agregaremos dos ejemplos de evolución de las sociedades procedentes de un mundo que todavía sigue vivo hoy o bien que acaba de desaparecer ayer.

Eleanor Leacock, como ya hemos visto, vivió y trabajó en 1950 y 1951 entre los indios montagnais napkapi, en un grupo algonquino que vivía en el centro y el sudoeste de la península del Labrador, al norte de Canadá. Además de sus observaciones personales, utilizó los archivos de los jesuitas instalados en Canadá desde el siglo XVII[43] y especialmente la relación del viaje de Paul Le Jaune en 1633-1634[44]. Ha mostrado que esta sociedad de cazadores-recolectores constitui-

da por bandas exógamas de composición inestable, con un sistema de parentesco probablemente cognaticio y de sesgo matrilineal, y que no poseen derechos exclusivos sobre un territorio de caza, había evolucionado hacia una forma moderna de organización de bandas, convertidas en patrilineales y endógamas, de composición mucho más estable y cuyos territorios, donde ponen las trampas para los animales de pieles preciosas, han pasado a ser de propiedad individual y hereditaria de padres a hijos.

La antigua forma de organización estaba adaptada a la caza mayor (del caribú), la cual exigía una cooperación constante entre los sexos y los grupos. En esta época, no perseguían animales pequeños como los zorros, cuyas pieles no eran lo bastante sólidas para fabricar las ropas de caza ni tampoco se apreciaba su carne. Con el desarrollo del comercio de pieles y de la caza con trampas hubo una estabilización del territorio y del personal de las bandas, una individualización del proceso de trabajo, un aumento de la importancia de los hombres en ese proceso y el paso a la patrilocalidad, así como a la patrilinealidad. Estas distintas transformaciones han desembocado en la constitución de bandas endógamas y en una inversión de las reglas matrimoniales. Se trata, pues, de una transformación de todos los elementos internos que constituyen las estructuras de organización de la sociedad, con una inversión de su sentido. Sin embargo, la organización general en forma de bandas subsiste, aunque actualmente se vea amenazada de desaparecer por el desarrollo de la economía monetarizada y la política de «asistencia social» puesta en práctica por el gobierno de Canadá en relación con los indios.

Otro ejemplo particularmente notable de los efectos sobre la organización y la reproducción de las sociedades que tienen las transformaciones de los modos de producción y

de las condiciones materiales de existencia es el de la formación y desarrollo, a partir del siglo XVII, de un tipo original de economía y de sociedad entre los indios de las llanuras de América del Norte. Mediante un análisis muy minucioso, Symes C. Oliver ha mostrado que este tipo de sociedad, cuya economía de caza se basa en el reciente uso del caballo y posteriormente del fusil, estaba adaptada a la particular ecología del bisonte, que le imponía dos constricciones opuestas: por un lado, la dispersión de las bandas durante el invierno, cuando los rebaños de bisontes se dividen, y por otro, la concentración durante el verano, cuando los bisontes se reúnen en las llanuras para reemprender su emigración. Para cada banda, la dispersión significaba la independencia durante algunos meses y la concentración una cierta dependencia recíproca; pues si una banda atacaba ella sola a un rebaño inmenso, desde luego que se proveía de sus medios de subsistencia, pero provocaba asimismo la huida, privando de este modo a las demás bandas de esos mismos recursos.

Hacía falta, pues, una organización social que asociara la flexibilidad y la movilidad de los cazadores nómadas con algo análogo a la organización más centralizada de las sociedades tribales agrícolas que combinan la agricultura y la caza. Pero lo especialmente notable en el caso de los indios de las llanuras era la convergencia y la uniformización cada vez más acusada de las formas de organización social que se desarrollaron en el seno de tribus cuyas estructuras, originariamente, eran muy distintas e incluso contrapuestas. Las del norte y del oeste, los cree, los asiniboin, los comanches, provenían de grupos que, al parecer, practicaban la caza y la recolección a pie, y vivían en bandas de composición fluida. Las del este y del sudeste fueron el origen de las poblaciones de agricultores que, sobre todo al sur, siguiendo el Mis-

sissipi, vivían en aldeas sedentarias bajo la autoridad de jefes hereditarios y sacerdotes.

Muy pronto, en un siglo, se creó y se generalizó en el seno de estas tribus un nuevo modo de producción y de organización social, sin que en realidad se hundieran las relaciones sociales originales, pero transformadas mediante la adición de nuevas funciones y la supresión o remodelaje de las antiguas. Aquellos grupos que anteriormente eran horticultores sedentarios organizados en jefaturas se vieron coaccionados a darse una organización más jerarquizada para imponer una disciplina común a todas las bandas locales, lo cual era necesario para el éxito de las grandes cacerías colectivas del verano.

Todo lo contrario que desaparecer de un golpe de la escena de la historia, las antiguas relaciones de producción y demás relaciones sociales se metamorfosearon gracias a las facultades miméticas de copiar y de inventar de los hombres. Constituyeron el punto de partida de las formas que se fueron adoptando y de los lugares donde se manifestaron, en el seno de las antiguas formas de producción y de vida social, los efectos de las transformaciones de las condiciones materiales de existencia de los indios.

En definitiva, la intención y la acción de los hombres echa siempre sus raíces y encuentra los límites de sus efectos en las propiedades y las necesidades no intencionales de las relaciones sociales y de las condiciones de existencia. La historia, pues, no explica nada, puesto que ella misma precisa ser explicada. Y para comprenderla sería necesario ser capaces de remitirla a la posible, de descubrir el número —siempre limitado— de posibilidades de transformación que pueden llevar a cabo tal o cual estructura social o tal o cual combinación de esas estructuras, teniendo en cuenta las variaciones de sus condiciones de reproducción.

2
Territorio y propiedad en algunas sociedades precapitalistas[45]

El problema de las formas de propiedad de la naturaleza y de sus fundamentos nunca han cesado de debatirlo los teóricos de toda especie, teólogos, filósofos, economistas, historiadores y por supuesto juristas, pero nosotros dejaremos de lado sus tesis e hipótesis para limitarnos a analizar los materiales acumulados por los antropólogos desde hace algunos decenios. No es que los ignoremos ni que no hayan aportado nada, sino que no forma parte de nuestro propósito hacer un inventario ni rendirles justicia uno por uno. Además, apoyarse en la antropología actual no es desconocer que antes de convertirse en una disciplina científica e incluso académica en la segunda mitad del siglo XIX, la antropología ha sido desde la Antigüedad (Herodoto, Tácito y otros) elaborada por múltiples precursores (viajeros, militares, funcionarios, misioneros...) que se tomaron la molestia, por gusto o por disciplina, de informarnos sobre las maneras de vivir y de pensar de las naciones «salvajes y bárbaras» amenazadas de ser sometidas a la ley de nuestras naciones «civilizadas». Ahora bien, a estas obras han recurrido los teóricos uno tras otro para aprovisionarse de ejemplos exóticos con los que dar mayor peso a sus argumentaciones y universalidad a sus conclusiones.

¿En qué se convertía, en estos usos «teóricos», el hecho exótico aprehendido con anterioridad (pero ¿cómo?) y narrado (pero ¿en qué términos, mediante qué conceptos?) por un viajero o un administrador de paso? Al leer a Montesquieu, a Rousseau o a Adam Smith, el hecho exótico no aparece como el punto de partida de una investigación deliberadamente centrada sobre él, sino como ilustración de una idea, de una tesis nacida con anterioridad y al margen del hecho. Pero también hay numerosos casos en que el conocimiento de las nuevas realidades exóticas ha hecho avanzar el pensamiento hacia conclusiones que no hubieran podido alcanzarse sin ese conocimiento. Un solo ejemplo célebre, el de Locke, quien, en 1690, en el capítulo IV de su *Segundo tratado sobre el gobierno*, planteaba precisamente el problema de la diversidad de formas de propiedad de la naturaleza y el de su evolución. Su tesis es que, en el origen, la tierra era una propiedad «comunal», lo cual no ha impedido que se formara la propiedad particular a partir del «trabajo», pues el trabajo pertenece «propiamente» a cada cual e «hizo que las cosas salieran de su estado comunal». Nosotros no nos detendremos de momento sobre la tesis en cuanto tal, que volveremos a encontrar en la primera y en la tercera parte de este texto, sino que nos detendremos en las pruebas presentadas. Locke, si bien invoca la «razón natural» y se apoya en un pasaje de la Biblia según el cual Dios dio a Adán, a Noé y a sus hijos la tierra en común, afirma, no obstante, «que no cabe demostración más evidente sobre este asunto que la que nos presentan los distintos pueblos americanos»[46].

¿Por qué esta importancia de los indios «americanos», importancia que otorga a las obras donde se narran sus costumbres, a una antropología que aún no se llama así, un papel teórico privilegiado? Sencillamente porque Locke abor-

da y utiliza en su argumentación las realidades etnográficas e históricas a partir de un principio de análisis de alcance general que le parece adquirido, es decir, sobradamente demostrado, y que es el siguiente: «in the beginning all the world was America/al principio el mundo entero era [como] América». Se aprecia claramente la razón del valor de los ejemplos americanos y, con ellos, más en general, de la antropología. Permitían que el pensamiento se encontrara en presencia de las primeras formas de vida social, en el origen de las instituciones, luego que percibiera el principio oculto de su evolución ulterior. El principio teórico explícito que confiere un alcance general al uso de los materiales antropológicos es, así pues, la hipótesis de que las formas contemporáneas de organización social encontradas entre los salvajes corresponden a las formas pasadas y superadas de organización social de los pueblos civilizados. Esta hipótesis de la correspondencia entre el presente y el pasado, entre la etnografía y la historia, legitima una cierta manera de analizar y de comparar las instituciones sociales.

Locke no fue el autor de esta hipótesis y su originalidad consistió en darle una forma sencilla, popular, y en haberla utilizado sistemáticamente en su filosofía. Había sido elaborada un siglo antes en el pensamiento de ciertos viajeros o compiladores de relaciones de viajes, como el padre José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1589). Pero se encuentra desde la Antigüedad en Herodoto o en Tucídides, el cual afirma al comienzo de sus *Historiai* (relatos de investigaciones y tratado de historia) que «los griegos vivieron en otro tiempo como los bárbaros viven hoy»[47]. Se encuentran igualmente en *La Política*, de Aristóteles, y en *De Natura Rerum*, de Lucrecio, lo mismo en Porfirio que en Varrón. Pero, reinventada en el siglo XVI, esta forma de analizar los hechos exóticos no ha dejado de practi-

carse hasta nuestros días. El padre Lafitau las utilizó en 1725 para demostrar, en contra de los ateos, que todos los pueblos salvajes tienen una religión y que sus dioses se parecían a los de los antiguos griegos o de los egipcios. Y en 1877 Morgan, el fundador de la antropología científica moderna, las utilizó para comparar, al igual que Lafitau, las costumbres de los indios con las de los antiguos griegos y romanos, y para demostrar que las instituciones familiares antiguas, el *genos* griego y la *gens* romana, resultan mucho más comprensibles cuando se ve una institución análoga en el clan de una tribu iroquesa. Ha habido que esperar a los comienzos del siglo XX y a la crisis general del evolucionismo en las ciencias sociales para que se haya sometido a crítica y se haya rechazado la rígida idea contenida en este modo de razonar, según el cual existiría una evolución unilineal de las instituciones sociales impuesta por principios ya por completo transcendentes a la historia (padre Lafitau), ya, como en el caso de Morgan, que creía en Dios y en un plan de la suprema Inteligencia, por principios en parte transcendentes (el impulso primero y la dirección general) y en parte inmanentes a esa historia (el papel determinante en último análisis de los «modos de subsistencia»).

Hoy necesitamos construir una teoría mucho más compleja de la evolución de las formas sociales, pues parece ser que, si bien la transformación de las formas de organización social es en general irreversible, las mismas formas pueden proceder de puntos de partida por completo distintos y corresponder a necesidades históricas diferentes (como los sistemas de parentesco indiferenciados, que pueden ser el punto de llegada o el de partida de sistemas unilineales). Además, no existe ningún referente absoluto, ninguna línea concreta de evolución investida con el privilegio de hacer visible una pretendida línea universal de evolución de la hu-

manidad. Por último, aun adoptando como hipótesis de trabajo la idea de que las condiciones (sociales, materiales, intelectuales) históricas de actuación sobre la naturaleza y de producción de la base material de la sociedad tienen un efecto determinante sobre la organización y la transformación de esa sociedad —que por este motivo es comparable a un cierto número de otras sociedades y que forma con ellas un tipo cuyas propiedades de funcionamiento son particulares y sus posibilidades de evolución específicas y, por tanto, limitadas a un número finito que sigue siendo hoy desconocido—, nada permite asignar a esas condiciones sociales de producción una forma y una evolución obligatorias. Las relaciones de producción, la estructura económica de las sociedades, hay que buscarlas, según sea el caso, en lugares y bajo formas totalmente distintas de las que adoptan en el seno de la sociedad capitalista, donde la economía parece ser funcional e institucionalmente distinta de la religión, del parentesco, de la política, es decir, de las relaciones sociales que nosotros designamos con estos nombres.

Después de este largo preámbulo, aún hay que insistir sobre dos puntos. Recordar al público no advertido que no existe ningún criterio teórico que defina las fronteras de la antropología y le asigne el estudio de unas determinadas sociedades con exclusión de otras. La antropología se ha constituido a partir de una situación de hecho negativa. Se ha interesado por todas las sociedades que no interesaban al historiador ni al economista, debido a que éstos no encontraban documentos escritos con los que estudiarlas. Y estas sociedades dejadas de lado no necesariamente estaban todas en las antípodas. Las comunidades de aldea europeas, las tribus albanesas, griegas, etc. —cuya organización interna nunca había interesado en sus pormenores a los poderes estatales nacionales o extranjeros que pesaban sobre ellas y

se contentaban con registrar por escrito la parte de las costumbres que les bastaba para controlarlas y explotarlas—, estaban ahí al lado todas, tan desconocidas en el siglo XIX como las tribus papúes o amazónicas. Para conocerlas no había más que un medio, ir a verlas, vivir en ellas, aprender su lengua y consignar por escrito lo que se aprendiera.

Estas sociedades no se convirtieron en objeto de la antropología porque fuesen primitivas o bárbaras, sino porque se necesitaba, para conocerlas, practicar un método específico, el que en su jerga denominan los antropólogos de «observación participante». Este concreto estado de cosas, una ignorancia que por diversas razones —militares, misioneras, económicas— hacía falta superar, y la obligación práctica de recurrir a la observación participante para poner fin a tal ignorancia son los hechos que, conjuntados, han constituido poco a poco la experiencia de los antropólogos y de su campo de acción, donde se encuentran, en mezcolanza, las últimas bandas de bosquimanos, cazadores-recolectores del desierto de Kalahari, las tribus de Nueva Guinea, los pastores de Irán y del Asia central soviética, las comunidades de aldea de Perú, de Java, de la India o de España. Estos materiales heteróclitos, este bazar de la historia, ofrecen una ventaja porque constituyen un lugar privilegiado para comprender una inmensa gama de procesos de transformación de las formas de vida social en el seno de una multitud de condiciones locales. Encontrar un orden en medio de semejante diversidad ha exigido la puesta a punto de métodos rigurosos y complejos de tratamiento de datos para hacer aparecer las leyes de composición y de transformación que engendran disposiciones internas estabilizadas, relaciones sociales incrustadas en sus «estructuras». Por eso no basta la observación participante. Debe alternarse con un análisis de los datos de campo que haga aparecer la lógica estructural.

Llamamos propiedad a un conjunto de reglas abstractas que determinan el acceso, el control, el uso, la transferencia y la transmisión de cualquier realidad social que pueda ser objeto de discusión. Antes de analizar la forma particular de propiedad que es la propiedad de una porción de la naturaleza, de un territorio, conviene que subrayemos cinco puntos fundamentales.

El primer punto es que, formalmente hablando, el concepto de propiedad es aplicable a cualquier realidad tangible o intangible: la tierra, el agua, una máscara, los conocimientos rituales, las fórmulas mágicas secretas que aseguran la fertilidad de las plantas o de las mujeres, un rango, el nombre de los muertos, etc. Esto es lo que recordaba en 1928 Robert Lowie, en un célebre artículo titulado «Incorporeal Property in Primitive Society» («La propiedad incorpórea en la sociedad primitiva»). Pero lo que importa señalar es asimismo que estas «realidades» deben ser objeto de discusión social (en inglés, *subject to dispute*), es decir, tienen que aparecer como una *condición* de la reproducción de la vida humana.

De ahí que entre los so, una tribu de Uganda, sólo los hombres de mayor edad de los distintos patrilinajes estén autorizados a conocer e invocar el nombre de los antepasados muertos. Igualmente están considerados los intermediarios forzosos entre los hombres y Bergen, un dios que, según sus creencias, controla la lluvia y con la lluvia la vida, tanto la del ganado como la de los hombres. Los demás hombres, los no iniciados, y todas las mujeres tienen prohibido pronunciar esos nombres, bajo pena de morir por brujería o bajo los efectos de otras formas de castigo infligidas por los antepasados, los espíritus o los dioses, lo mismo que

si uno se cree un mono y se sube a los árboles o si come los propios excrementos.

De tal manera que las reglas de propiedad, y éste es el segundo punto, se presentan siempre como reglas normativas que prescriben determinadas formas de conductas y prohíben otras bajo pena de represión y de sanciones.

Las reglas normativas se aplican a todos los miembros de una sociedad o bien sólo a un cierto número de ellos. Pero incluso cuando se aplican a todos los miembros de una sociedad se orientan principalmente a excluir de esos mismos derechos y deberes a los miembros de todas las demás sociedades, sean o no vecinas. En resumen, las reglas de propiedad son simultáneamente prescriptivas, proscriptivas y represivas (amenazas de muerte o de castigos diversos, ya humanos, ya divinos, físicos o psicológicos, directos o indirectos, inmediatos o diferidos). Pero incluso cuando no se aplican más que a determinados miembros de una sociedad (la prohibición que recaía durante la Edad Media en los campesinos franceses de poseer perros de caza), deben, para ser respetadas, ser comprendidas por todos, por lo cual también deben ser enseñadas a todos. Ésta es la razón de que todos los sistemas jurídicos contengan un principio análogo a éste del derecho francés: «*Nul n'est censé ignorer la loi*» («La ignorancia de la ley no excusa de su cumplimiento»).

Las formas que se adoptan para enseñar la «ley» presentan inmensas variaciones. Entre los aranda, cazadores-recolectores del sur de Australia, los jóvenes aprenden de sus mayores aquellas porciones del territorio tribal, tierra o agua, que pertenecen a su grupo de parentesco, a su sección, pues entre ellos el parentesco adopta la forma de una división de la tribu en cuatro secciones exógamas. Esta enseñanza les es transmitida con ocasión de un gran viaje de iniciación que dura muchos meses, en el curso del cual re-

corren cada pulgada del territorio tribal en todas direcciones, acompañados por hombres de edad pertenecientes a las cuatro secciones. Durante días y días, los guías van enseñando a cada uno de los jóvenes las fronteras de la tribu y los límites de los territorios de su propio grupo de parentesco, además de los recursos de agua, de caza y de plantas silvestres con que pueden contar en cada porción de esos territorios. Los conocimientos necesarios para poder guiar más adelante, a su vez, a un grupo de familias de pozo en pozo a lo largo de los itinerarios de caza y de recolección. Se les enseña asimismo a encontrar el agua y los demás recursos en caso de sequía excepcional y cuáles son las solidaridades y las reciprocidades que deben poner en juego.

Pero su educación comprende mucho más que estas lecciones de ecología, de economía o de solidaridad política y parental. Pues cada emplazamiento, cada accidente del terreno, montaña, agujero de agua, roca de forma extraña, tiene su historia, puesto que surgieron en los primeros momentos del mundo, en el Tiempo del Sueño, como dicen los aborígenes, cuando el antepasado de una de las secciones se transformó en lago, otro en caverna, un tercero en antepasado de los canguros o de los grandes lagartos o bien del perro silvestre australiano, el dingo. De este modo el gran viaje iniciático a través de las colinas y los desiertos era el medio de aprender todas las posibilidades productivas del territorio de la tribu y, al mismo tiempo, la ocasión para transmitir de generación en generación, confirmándolos, los derechos de la comunidad, de los grupos y de los individuos que la constituían, sobre todos o parte de los recursos del territorio.

Otro punto —mal explorado, pero de una importancia decisiva— es que las reglas de propiedad de una sociedad se presentan bajo la forma de «sistema» basado simultánea-

mente en numerosos principios distintos, e incluso opuestos, pero combinados.

Esto se opone a una tesis de ciertos teóricos de los siglos XVIII y XIX que afirmaban que en las sociedades más primitivas «todo pertenecía a todos» y que la propiedad (también se podría decir la ausencia de toda propiedad) se basaba en un único principio, el llamado «comunismo primitivo». Malinowski, en 1926, no tuvo que molestarse mucho para demostrar que esta teoría no era válida para la sociedad de las islas Trobriand de Nueva Guinea, y sugirió que probablemente tampoco era válida para ninguna sociedad primitiva, lo que la actualidad ha sido abundantemente confirmado.

De paso, recordemos que esta tesis simplista no es la misma que la de Marx y Engels cuando también ellos hablan de «comunismo primitivo», pues siempre se opusieron a quienes apelaban a la idea de un «El Dorado» primitivo e insistieron sin tregua en el hecho de que en las sociedades, incluso en las más primitivas, existen, al parecer, por los menos tres formas de desigualdad: entre hombres y mujeres, entre generaciones mayores y menores y entre autóctonos y extranjeros. Los datos antropológicos modernos no parecen invalidar la existencia de estas tres formas de desigualdad que pueden presentar grandes oscilaciones de grado pero que se encuentran en todas las sociedades sin clases. Por otra parte, Marx y Engels sometieron a una crítica mucho más dura que la de Malinowski, y que la actual de Louis Dumont[48], la idea de la igualdad abstracta entre los hombres, idea que consideraban una representación «burguesa», es decir, perfectamente conveniente para las desigualdades constitutivas de las relaciones de clase de la sociedad burguesa que luchó por la abolición de los privilegios de clase, pero jamás contra la abolición de las clases. Sobre este punto nos remitimos a la *Crítica del programa de Gotha y de*

Erfurt (1875), al *Anti-Dühring* (1877) y a los tres borradores de la famosa carta de Marx a Vera Zassoulitch (1882).

Como quiera que sea, hoy parece innegable que en todas las sociedades existen —utilizando las propias palabras de Malinowski— «sistemas de derechos combinados», es decir, que combinan formas colectivas e individuales de apropiación. Estas formas varían según la «realidad» apropiada y según los medios, materiales e intelectuales, de que disponga una sociedad para controlar la naturaleza.

Para ilustrar esta noción de «sistema combinado» de derechos, fundado sobre principios distintos, tomaremos el ejemplo de los siane, una sociedad de Nueva Guinea estudiada por Richard Salisbury. Esta tribu está dividida en clanes patrilineales, que a su vez se dividen en linajes situados bajo la autoridad de los hermanos mayores de la generación más antigua. No existe poder central y la sociedad se gobierna mediante las relaciones positivas o negativas, complementarias u opuestas, entre los clanes y sus representantes. La vida material se basa en la producción de tubérculos, de batatas y de taro, en la recolección de plantas silvestres y en la caza del cerdo salvaje, que no tiene gran importancia.

Entre los siane, las reglas de propiedad de las realidades materiales e inmateriales son de dos tipos. En el primero, un hombre tiene derechos sobre un objeto como un padre (*merafo*) tiene derechos sobre sus hijos: se responsabiliza por él delante de la comunidad y de los antepasados. Forman parte de esta categoría la tierra, las flautas sagradas, los conocimientos rituales, los bienes sagrados inalienables que «pertenecen», por tanto, a la vez a los antepasados muertos, a los vivos y los descendientes que no han nacido todavía. En el segundo, un hombre o una mujer tiene derechos sobre un objeto si éste es como su sombra (*amfonka*); forman parte de esta categoría los vestidos, los cerdos, los árboles planta-

dos, las hachas, las agujas, etc.; estos bienes se apropian personalmente y son alienables.

Estos dos tipos de reglas mantienen entre sí una relación jerárquica. Si alguien tiene una relación *merafo* con respecto a una porción del territorio tribal, el trabajo que realice para plantar árboles en él le da derecho a apropiárselos de manera individual (*amfonka*). Podemos interpretar esta relación de orden como el resultado de dos principios de organización social: por una parte, el mero hecho de pertenecer a la tribu, y, por tanto, a uno de sus grupos de parentesco, da pie a derechos y fundamenta el primer principio del sistema, mientras que el trabajo, individual o colectivo, sólo se agrega, como un segundo principio, al primero; de este modo, los intereses comunes prevalecen sobre los del individuo, a pesar de que, en el plano del poder y de las formas de autoridad, el clan se imponga sobre cada uno de los linajes y sobre cada uno de los individuos. El individuo, en tanto que miembro de la tribu, tiene derecho a cazar y recolectar plantas silvestres en el territorio de la tribu. Pero sólo tiene derecho a cultivar las tierras de labor de su clan. En tanto que miembro de una casa de hombre que reagrupa a múltiples linajes de su clan, tiene mayores derechos sobre unas porciones del territorio de su clan que sobre otras. Y en tanto que miembro de un linaje, tiene prioridad para utilizar determinadas parcelas de las tierras de su linaje antes que los otros miembros del mismo si fue su padre o su bisabuelo quien las roturó, etc. En caso de conflicto entre dos individuos con respecto al uso de una parcela, tiene prioridad sobre el otro quien pueda justificar mayor número de derechos de uso sobre la parcela.

De manera que la pertenencia a un grupo garantiza al individuo el acceso a los recursos y las relaciones de los grupos entre sí multiplican y distribuyen el número de posibili-

dades que se ofrecen al individuo. Su pertenencia a un grupo tribal le otorga derechos de caza y de recolección que no bastan para su subsistencia; por el contrario, la pertenencia a un clan, o sea, a un grupo de filiación, le asegura la parte esencial de sus medios materiales (y políticos) de subsistencia, puesto que le da acceso a la tierra cultivable y puesto que la agricultura proporciona a esta sociedad la parte esencial de sus recursos materiales. La relación jerárquica en el seno del sistema de las reglas de propiedad subordina los derechos *amfonka* a los derechos *merafo*, con vistas a poner coto a las contradicciones de intereses entre los individuos y los distintos grupos a los que los individuos pertenecen y que los controlan.

Otro ejemplo interesante es el caso en que diferentes grupos étnicos y políticos comparten derechos distintos y complementarios sobre los mismos recursos. Los incas privaban a las tribus que sometían de todos los derechos de propiedad sobre el suelo. Éste se convertía en propiedad eminente del Inca. La tierra era luego entregada a las tribus conquistadas, que conservaban sobre ella los derechos de uso permanente, a cambio de la obligación de cultivar una parte para el Estado, en otras palabras, para el Inca y para su «padre», el dios Sol, y sus sacerdotes. En muchas lenguas existen términos distintos para designar estos diversos derechos que se acumulan sobre una realidad dada. En francés se distingue *propriété* [propiedad] (derecho de enajenar), *possession* [posesión], *droit d'usage* [derecho de uso], etcétera. En inglés, *property, ownership, possession...* En alemán, *Eigentum, Besitzung*.

Cuarto punto: los sistemas de derechos de propiedad distinguen siempre, con mayor o menor exactitud, la condición (y, por consiguiente, el número) de quienes poseen los derechos y cuáles son. De este modo se determina la igualdad o

la desigualdad de los miembros de la sociedad en relación a las «realidades» a que dan acceso esos derechos.

Así, como ya hemos visto, entre los siane los derechos sobre la tierra y sobre los conocimientos rituales se reservan exclusivamente a los hombres. Entre los naruya de Nueva Guinea, los territorios de caza y de labor, lo mismo que entre los siane, son propiedad indivisa de los linajes patrilineales. Pero en este caso el individuo no puede cazar en todo el territorio de la tribu. Los derechos sobre la propiedad indivisa sólo los transmiten los hombres. Las mujeres, si bien conservan después del matrimonio y a todo lo largo de su vida —salvo si se instala el odio entre los cuñados o entre los linajes entre los que ha habido la alianza— el derecho a utilizar la tierra de sus antepasados, no pueden transmitir este derecho de uso a sus hijos, dado que éstos pertenecen al linaje del padre. En contrapartida, transmiten a sus hijos las fórmulas mágicas que permiten criar cerdos, al mismo tiempo que los nombres que se deben poner a esos cerdos (elemento matrilineal dentro de una sociedad patrilineal). Por otra parte, sólo los hombres poseen los objetos sagrados que se utilizan durante las ceremonias de iniciación para reproducir la fuerza de los futuros guerreros. Las mujeres tienen prohibido verlos o tocarlos[49]. Por el contrario, en otras sociedades los derechos sobre la tierra los transmiten exclusivamente las mujeres (por línea matrilineal), mientras que los derechos de sucesión al trono o a la jefatura se transmiten, en esas mismas sociedades, a través de los hombres por línea patrilineal.

A estas desigualdades entre los sexos y entre las generaciones se agrega a menudo la desigualdad de derechos entre una minoría social y el resto de la población. En las islas Trobriand, únicamente la aristocracia tiene derecho a practicar los rituales que aseguran la reproducción de la fertili-

dad de la tierra y de las aguas (*cf.* Malinowski). Nos encontramos aquí en presencia de linajes enteros que poseen el monopolio de la práctica ritual y no, como en el caso de los so de Uganda, de un grupo de hombres que son los ancianos de sus linajes y están iniciados en el culto keresan. En el caso de los trobriandeses, los grupos de parentesco (matrilinajes) que componen la sociedad no equivalen unos a otros, sino que están clasificados dentro de un orden jerárquico en términos de estatus y de derechos de propiedad.

Por último, sólo hay formas de propiedad cuando sirven de regla para apropiarse de la realidad de un modo concreto. La propiedad no existe realmente más que cuando se hace efectiva en un proceso de apropiación concreto y mediante ese proceso. La propiedad no se puede reducir a un corpus de reglas abstractas, so pena de no ser más que un conjunto de veleidades condenadas a jugar el papel de fantasmas individuales y colectivos. Éste es el quinto punto que hay que tener en cuenta para comprender las diversas formas que puede adoptar la propiedad en las distintas sociedades.

Sociedad y territorio

Se designa por territorio la porción de la naturaleza, y por tanto del espacio, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a todos o a parte de sus miembros derechos estables de acceso, de control y de uso que recaen sobre todos o parte de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar.

Por «espacio» se entiende tanto una extensión de tierra como una extensión de agua y, en nuestros días, de espacio aéreo; los recursos «explotables» en el interior de estos espacios pueden hallarse tanto en el suelo como en el subsuelo, en la superficie de las aguas o en sus profundidades. To-

do el mundo sabe asimismo que una realidad natural no es de por sí un recurso para el hombre: por ejemplo, la fuerza del viento o la del agua. Se convierte en tal en una época determinada de la historia y durante un período determinado, a cuyo término puede haberse agotado, ser abandonada porque la reemplace otra. Pero, en cualquier caso, una realidad natural no se convierte en recurso para el hombre más que por el efecto combinado de dos condiciones: en primer lugar, que pueda satisfacer directa o indirectamente una necesidad humana, poseer una utilidad dentro de una forma de vida social; y después que el hombre disponga de los medios técnicos para separarla del resto de la naturaleza y utilizarla para sus fines. Lo cual implica la presencia de una sociedad con una cierta interpretación de la naturaleza y que combine sus representaciones intelectuales con los medios materiales para actuar sobre una fracción de esa naturaleza y utilizarla para su reproducción física y social.

Lo que la naturaleza le proporciona al hombre es, en primer lugar y por supuesto, la naturaleza del hombre, especie animal dotada de un cuerpo y obligada, para reproducirse, a vivir en sociedad. Pero también le proporciona los elementos materiales que le pueden servir: *a)* medios de subsistencia; *b)* medios de trabajo y de producción (herramientas y materias primas para fabricarlas); *c)* por último, medios para producir los aspectos materiales de sus relaciones sociales, los que componen la estructura determinada de una sociedad (relaciones de parentesco, relaciones político-religiosas, etc.). En esta última categoría se sitúan tanto las plumas tornasoladas de las aves del paraíso como las arcillas o los polvos minerales que se emplean para adornar el cuerpo y comunicarse con los antepasados o los espíritus, así como las máscaras de madera tallada y los templos y sus altares de piedra donde moran los dioses. ¿Vale la pena recordar

que los recursos que el hombre toma de la naturaleza muy rara vez son utilizables tal cual y que deben sufrir un cierto número de cambios de forma y de estado para transformarse al final en realidades «consumibles» (por ejemplo, los tubérculos silvestres o la mandioca doméstica amarga precisan ser exprimidos de sus jugos venenosos antes de servir de alimento)? Y cuando se consume cada uno de esos medios de subsistencia, de producción o de reproducción de las relaciones sociales, hay que volver a comenzar a producirlo.

De manera que la naturaleza se presenta para el hombre bajo dos formas, dos realidades complementarias pero distintas (también podría decirse que como las dos caras de una misma realidad): bajo la forma del cuerpo «orgánico» del hombre, es decir, su realidad como especie animal social, al mismo tiempo que, por otra parte, como el medio que de alguna manera constituye el cuerpo «inorgánico» del hombre, retomando la hermosa formulación de Marx en los *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie*. Llamaremos, pues, «territorio» a la porción de naturaleza y de espacio que una sociedad reivindica como el lugar donde sus miembros han encontrado permanentemente las condiciones y los medios materiales de su existencia. Claro está que en ninguna sociedad, incluida la nuestra, en la que se han desarrollado diversas visiones materialistas de la naturaleza, las realidades naturales aparecen reducidas a sus aspectos sensibles. En todas partes el hombre se las representa también como compuestas de fuerzas y de poderes que escapan al dominio de los sentidos y que constituyen la parte más importante para su propia reproducción. Por esta razón, todas las formas concretas de actividad que ha inventado el hombre para apropiarse de las realidades naturales contienen y combinan, al mismo tiempo y necesariamente, gestos y conductas «materiales», para actuar sobre los aspectos vi-

sibles y tangibles, y gestos y conductas que actualmente llamamos «simbólicos», para actuar sobre su trasfondo invisible (ritos que anteceden a la salida a cazar, ritos para asegurar la fertilidad del suelo, de las mujeres, etc.).

Lo que reivindica, por tanto, una sociedad al apropiarse de un territorio es el acceso, el control y el uso, tanto respecto a las realidades visibles como a las potencias invisibles que lo componen, entre las que parece estar repartido el dominio de las condiciones de reproducción de la vida de los hombres, de la suya propia y de los recursos de que dependen. Tal es lo que nos parece que cubre la noción de «propiedad de un territorio». Pero esta «propiedad» sólo existe plenamente cuando los miembros de una sociedad utilizan sus reglas para organizar sus concretas conductas de apropiación. Estas formas de acción sobre la naturaleza son siempre formas sociales, sean individuales o colectivas, se trate de la caza, de la recolección, de la pesca, de la ganadería, de la agricultura, de la artesanía o de la industria. En nuestra sociedad, esas actividades se llaman «trabajo» y al desenvolvimiento ordenado de cada una de ellas lo denominamos «proceso laboral». En este caso, lógicamente, hay que considerar trabajo, y como un aspecto esencial de cada proceso laboral, los momentos y los comportamientos simbólicos que hacen acto de presencia en las operaciones y a través de los cuales el hombre busca actuar sobre las fuerzas invisibles que controlan las realidades visibles que se esfuerza en apropiarse (la lluvia, el calor, la caza, las plantas, etc.). Pero hay que subrayar que la palabra trabajo no existe en numerosas lenguas, debido a que no existen las representaciones a que corresponde. Entre los maenge, horticultores de Nueva Bretaña, las actividades hortícolas se consideran un «intercambio» con los muertos y los dioses, no una «transformación» de la naturaleza y mucho menos to-

davía una transformación de la «naturaleza del hombre»[50]. El trabajo es hoy una idea común en todo Occidente, pero apareció en época tardía, sin duda en el siglo XVIII.

En suma, las formas de propiedad de un territorio son una parte esencial de lo que nosotros llamamos la estructura económica de una sociedad, puesto que constituyen la condición legal, si no legítima a ojos de todos, de acceso a los recursos y a los medios de producción. Las formas de propiedad siempre se combinan con las formas específicas de organización del proceso laboral y del de distribución de los productos resultantes de tal proceso; esta combinación forma la estructura económica de una sociedad, su modo de producción, su sistema económico. Describir y explicar las distintas formas de propiedad de la naturaleza sería elaborar, con la colaboración de la historia, de la antropología y de la economía, la historia razonada de los sistemas económicos que se han ido sucediendo en el curso de la evolución de la humanidad.

Las formas de propiedad de un territorio son, pues, al mismo tiempo, una relación con la naturaleza y una relación entre los hombres; esta última relación es doble: una relación entre sociedades al mismo tiempo que una relación dentro de cada sociedad entre los individuos y los grupos que la componen. Estas sociedades suelen ser vecinas en su mayoría, pero no necesariamente: por ejemplo, los territorios coloniales de Francia, de Gran Bretaña, de Alemania o de Rusia… Por esta razón, sea cual sea la forma que adopte cualquier proceso de apropiación concreta de la naturaleza, individual o colectiva, tal forma es siempre la de una relación social, el efecto de la estructura de una sociedad. La consecuencia teórica de este hecho es fundamental: la idea de que el individuo, en tanto que tal, independientemente del grupo social a que pertenezca, es en todas partes y en

todo momento una fuente de derechos de propiedad sobre la naturaleza carece de cualquier base científica. Desde luego, esta idea se encuentra en la ideología de ciertas sociedades de determinadas épocas, cual la nuestra, pero incluso entonces no es la fuente ni el fundamento último de los derechos del individuo. Carl Brickmann lo ha expuesto muy bien en su artículo «Land Tenure» de la *Encyclopedia of the Social Sciences*:

> La atribución de la tenencia del suelo a un individuo en tanto que ser diferenciado de un grupo social, ya sea compuesto por contemporáneos o por miembros de sucesivas generaciones, es un concepto muy moderno que jamás se ha concretado del todo ni siquiera en la economía capitalista. Pero lo mismo puede decirse de la tenencia territorial en tanto que derecho individual exclusivo de todos los derechos que concurren. Lo que puede parecer una contradicción de términos dentro de la noción de propiedad definida por el derecho romano o por el derecho civil moderno (a saber, que pueden existir dos derechos o más sobre la «propiedad» de una misma cosa) es evidentemente la regla más general entre las instituciones que gobiernan la tenencia territorial (pág. 74).

Un siglo antes, Marx decía de forma más lapidaria: «Un individuo aislado no puede ser propietario de una tierra que no sabría nombrar»[51].

De manera que en ninguna parte, ni siquiera en la sociedad capitalista más desarrollada, existe la propiedad individual de la tierra de la que el individuo pueda usar y abusar. En todas partes existe una forma u otra de limitación de su derecho, basada en la primacía del derecho comunitario, del Estado, de la nación, la corona, etc. El *jus uti et abutendi* que definía un principio es un límite que nunca se ha realizado del todo.

Cuando, en el curso de la historia, algunos individuos poseyeron un derecho prioritario sobre todo el territorio y todos los recursos de una sociedad, como es el caso de los faraones del antiguo Egipto y del Inca, no los poseyeron a título individual, sino por ser los «dioses» y personificar en

un grado superior la «soberanía» del Estado y el poder de una casta/clase[52] que dominaba a todos los demás grupos y castas/clases de la sociedad.

En estos ejemplos, la «propiedad» de un individuo superior es tanto la forma como el efecto de la concentración de la propiedad territorial en las manos de una clase y/o de un Estado.

Ahora podemos describir rápidamente algunas formas de propiedad del territorio que se han encontrado en las sociedades precapitalistas.

EL TERRITORIO COMO RELACIÓN ENTRE SOCIEDADES

a. Recordemos, para empezar, que existen sociedades que, al parecer, no «poseen» ningún territorio propio. Tal es el caso de los peul wo daabe, pastores trashumantes que viven actualmente en el Niger y que ha estudiado Marguerite Dupire. Se han ido infiltrando lentamente en el territorio de poblaciones agrícolas sedentarias, de los haussa, que les permitían utilizar su maleza y sus eriales a cambio de tasas en forma de ganado o de servicios. Tal vez, cuando los tuareg, nómadas asimismo, controlaban las poblaciones sedentarias por cuyo territorio trashumaban los peul, éstos pagarían tanto a los tuareg como a los sedentarios prestaciones en ganado y servicios. Esta forma de trashumancia colectiva no implica, pues, ninguna apropiación de los pastos; y por el territorio de las mismas poblaciones agrícolas se enmarañaban los trayectos de varias poblaciones pastorales —peul, bella, tuareg— con una sincroni-

zación fijada por la costumbre para evitar los conflictos.

b. Existe el caso, como el de los bassari, tribu del sur de Irán estudiada por Frederik Barth, en que muchas sociedades nómadas utilizan, cada cual a su turno y según un orden determinado, el mismo territorio y los mismos puntos de agua. Cada tribu se desplaza a lo largo de una ruta (*il-rah)* que se representa para sí misma como el derecho tradicional a utilizar determinados pastos en determinadas estaciones del año. Siguiendo esta emigración, los nómadas compensan las variaciones estacionales de los recursos ecológicos de la región (llanuras tórridas al sur, montañas nevadas al norte) y sacan las máximas ventajas. Este derecho tradicional incluye el paso por los caminos o carreteras adecuados, el pasto de las tierras sin cultivar o en barbecho, y el uso tanto de las fuentes y ríos naturales como de los canales de irrigación de superficie, así como subterráneos (*ganats*).

En 1958, el desplazamiento de la tribu bassari afectó a 150 000 personas y a más de un millón de cabezas de ganado. De invierno a verano y de verano a invierno, habían recorrido dos veces su *il-rah*, ruta tribal de cerca de 500 quilómetros que los condujo desde las colinas costeras del sur (650 m de altitud) hasta los pastos de montaña del monte Kuhi-Bul, en el norte (4000 m), o sea, por una zona de trashumancia de más de 9600 quilómetros cuadrados. Los bassari van precedidos en primavera y seguidos en otoño por la tribu de los kurdshulilur. Este sistema fluido conduce a una utilización casi

continua y casi máxima de los recursos de cada localidad en cada estación, velando por el futuro mediante un equilibrado ajuste entre las poblaciones humanas y animales y los recursos locales de pastos y agua. La adaptación a las constricciones técnico-ecológicas no significa ausencia de competencia entre las tribus, y si la población total de la región (hombres + animales domésticos) viene determinada por la máxima capacidad de carga *(carrying capacity) de* los pastos locales, las tribus más poderosas se esfuerzan por hacer coincidir su llegada a los pastos con el momento en que las capacidades productivas de éstos están al máximo.

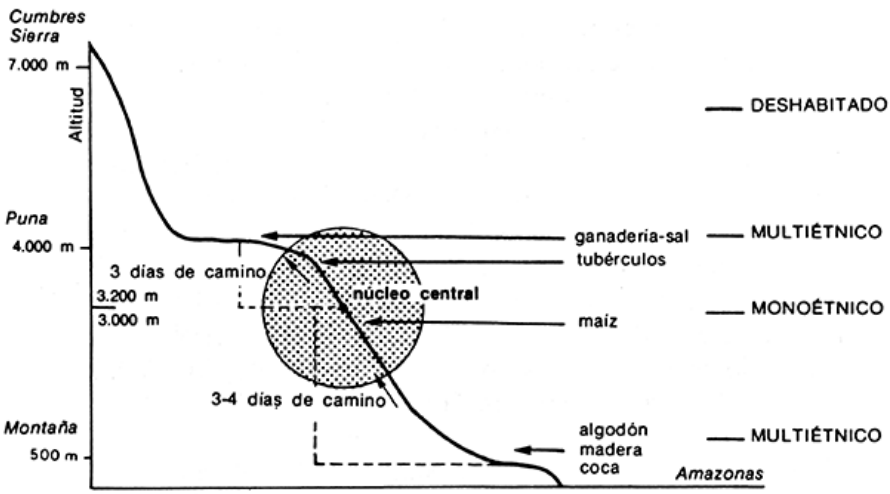
No tenemos que vérnoslas con un determinismo ecológico-mecánico, sino con las determinaciones ecológicas y técnicas (ausencia de procedimientos de almacenamiento del forraje, etc.) que exigen una respuesta adaptada en el plano de las relaciones de producción y de poder. Estas relaciones implican, evidentemente, una cierta política con respecto a las comunidades sedentarias locales cuyas rastrojeras recorren los nómadas y con quienes intercambian productos pastorales y artesanos por productos agrícolas e industriales.

Owen Lattimore ha mostrado que un sistema análogo existía entre los pastores mongoles y que el poder de los *khans* se basaba en parte en la capacidad de su propia tribu para reglar el paso sucesivo de las demás tribus por las pastos y los puntos de agua que eran propiedad común de la confederación política que formaban entre todas.

c. La estructura territorial de los bassari forma parte, además, de una estructura más compleja. Los bassari son, en efecto, miembros de una confederación triétnica llamada khamseh (del árabe «cinco») que comprende cinco «tribus»: tres tribus turcófonas —bahârihu, nafar e imâm-lu—, una tribu iranófona, los bassari, y una tribu arabófona. Ahora bien, estos tres conjuntos étnicos y lingüísticos explotaban estratos situados a distintas altitudes dentro de los mismos ecosistemas. En la parte alta, los turcófonos criaban camellos de Bactriane, bien adaptados a los rigores de esta altitud. Más abajo, los iranófonos criaban caballos y ganado menor. En las zonas de piedemonte, los arabófonos viven de la cría extensiva de dromedarios.

d. En estos casos de sociedades que explotan simultáneamente territorios conjuntos hay que agregar el de las sociedades que explotan simultáneamente muchos territorios desunidos. John Murra nos ha mostrado un ejemplo, el de las sociedades andinas incaicas y preincaicas. La comunidad de Chupaychu, descrita por el visitador real Iñigo Ortiz durante su paso por la región de Huanuco en 1559, estaba distribuida como sigue sobre tres territorios discontinuos: a 3200 m vivía el núcleo de población que cultivaba el maíz y los tubérculos como alimentos básicos. Allí se hallaba el centro del poder local y la población era monoétnica. Dos tipos de centros periféricos completaban la estructura de la comunidad. En la Puna, a 4000 m, unos pequeños grupos explotaban la sal y se dedicaban a la ganadería ex-

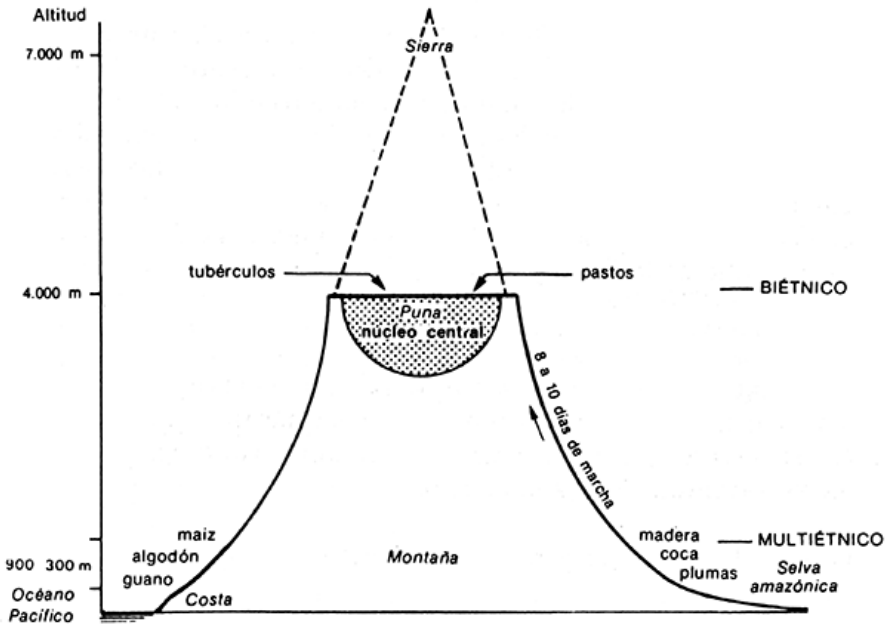
tensiva de llamas y alpacas. En la Montaña, zona situada a algunos centenares de metros por encima de la cuenca amazónica, otras familias cultivaban permanentemente el algodón y explotaban los recursos de madera y coca. En los centros periféricos, la población era multiétnica y explotaban simultáneamente el espacio grupos pertenecientes a numerosas tribus. Sin embargo, los miembros de cada comunidad que vivían permanentemente en estos centros periféricos, a tres o cuatro días de camino de los distintos núcleos centrales, retenían todos sus derechos sobre las tierras de su aldea central. Cada sociedad formaba de este modo un rosario de islas ecológico-económicas dispersas alrededor de un centro.



Territorio de los chupaychu: 2500 a 3000 unidades domésticas en 1562. (Según J. Murra, 1972, pág. 433.)

Aún más complicada era la estructura de los reinos del altiplano, alrededor del lago Titicaca. Basándose en la visita de García Díez de San Miguel en 1567, J. Murra ha mostrado que el reino de Lupaqa, que constaba de muy poco menos

de 20 000 unidades domésticas que hablaban el aymará y el uru, explotaba numerosos territorios situados en la vertiente oriental y en la occidental de los Andes, con la región del lago Titicaca como centro político y económico. Aquí, a los recursos de la selva amazónica se sumaban los procedentes del océano Pacífico y de los valles irrigados del litoral. La distancia entre el territorio central y los núcleos periféricos era de diez a quince días de camino por territorios extranjeros. En conjunto, el reino de Lupaqa presenta la misma estructura territorial que las comunidades de Chupaychu: un rosario de islas ecológico-económicas distribuidas a distintas altitudes alrededor de un centro donde residían dos etnias, los aymará y los uru, que compartían los recursos; la población de los centros periféricos seguía siendo multiétnica. A la organización tribal y la diversidad étnica se agrega una diferencia «de clase» entre una aristocracia hereditaria y la masa de las gentes del común. En este marco social es donde se plantean los problemas de acceso a los recursos, tanto en el centro como en la periferia, y se sigue una política de guerra y de paz, de conflictos y de alianzas entre las etnias y los reinos. Al mismo tiempo, la estructura económica de la sociedad se ha diversificado y, junto a los agricultores y los ganaderos, hay grupos especializados y dedicados a la producción de cerámica o a la metalurgia del cobre, de la plata y del oro.



Territorio del reino de Lupaqa: 20 000 unidades domésticas en 1567. (Según J. Murra, 1972, pág. 441.)

Con la aparición del Tahuantinsuyu, el Imperio inca de las «Cuatro partes» del universo, se asiste a una transformación nueva del modelo territorial andino. El Estado deporta a poblaciones enteras para romper su resistencia o bien traslada a inmensas distancias a las comunidades de colonos militares (*mitmaq*), elegidas entre las tribus más fieles, y las instala en posiciones estratégicas entre las poblaciones que presentan signos de rebelión contra el conquistador. A partir de este momento, comunidades enteras de seres humanos son aisladas de su entorno ecológico tradicional y de su etnia natal, puestas directamente al servicio del Estado, encargadas de cooperar a la reproducción de las relaciones de dominación política. Esta reorganización del espacio territorial traduce una nueva forma de explotar la naturaleza y la fuerza de trabajo de los campesinos, puesto que en adelante se transcienden parcialmente las limitaciones impuestas por la diversidad de ecosistemas regionales y

por el carácter local de las formas de organización social y de organización de la producción.

Estos tres ejemplos ilustran de manera especialmente clara la continuidad y las rupturas que pueden darse dentro de la definición y del uso de la naturaleza como territorio en curso de evolución que transforma las sociedades sin clases en sociedades de clases y en formaciones estatalistas. Y hoy los arqueólogos nos enseñan que esta evolución se llevó a cabo, en primer lugar, en determinadas regiones del globo: Mesoamérica, Perú, Mesopotamia, norte de la India y China.

El territorio como relación entre los grupos y los individuos que componen una sociedad: el territorio, objeto y materia de reparticiones en el interior de las sociedades

Formas de propiedad y relaciones sociales de producción

Hemos visto que los individuos y los grupos que componen una sociedad determinada acceden a los recursos de la naturaleza y se los apropian por medio de una *forma social* de propiedad (o de uso estable) de un territorio, forma que legitima tal acceso y tal apropiación. Pero se puede demostrar que en todas las sociedades las formas de propiedad del territorio revisten la forma de relaciones sociales, cualesquiera que sean, las cuales funcionan como marcos de la producción, es decir, como relaciones sociales de producción.

Veámoslo en un ejemplo. En determinadas tribus de aborígenes australianos, era legítimo que cualquier individuo perteneciente a uno de los grupos de descendencia que formara parte de su tribu (mitad, sección o subsección en las tribus que incluyen estas divisiones) cazara en todos los territorios de su grupo de parentesco. Asimismo, todos sabían que, en caso de necesidad, de desaparición de la caza o del

agua a consecuencia de una sequía excepcional, se podía ir a cazar a las tierras de sus aliados, tanto de los que le había proporcionado su madre como de aquellos de quienes él había recibido una esposa a cambio de una de sus hermanas, real o clasificatoria.

Nos encontramos aquí frente a lo que podemos llamar la propiedad «abstracta» de la naturaleza, es decir, ante un conjunto de reglas que todo el mundo debe conocer dentro de una sociedad y que cada cual aprende durante su juventud, reglas que definen el uso «legítimo y normal» de un territorio y sus recursos, sin que falte la previsión de las conductas a seguir en circunstancias excepcionales en las que se vea amenazada la supervivencia de un grupo local y, con éste, la reproducción de la tribu entera. El término «tribu» es vago en la literatura etnológica. Designa a muchos grupos que, al casarse exclusivamente o casi exclusivamente entre ellos, constituyen una unidad social, en último término endógama, y se reconocen intereses y territorio comunes, que protegen eventualmente con las armas[53].

Este sistema de reglas abstractas de apropiación de la naturaleza presenta en el ejemplo australiano tres caracteres sobre los que deseamos llamar la atención: en primer lugar, esta «propiedad» de la naturaleza se presenta, tanto a los ojos de los aborígenes como a los de los observadores extranjeros, como un aspecto de las relaciones de parentesco, como un *atributo del parentesco*; de ahí que adopte la forma de una propiedad *comunal* de un grupo de parientes que practican entre ellos la apropiación igualitaria de los recursos; por último —y éste es el tercer punto—, si bien cada grupo de parentesco tiene prioridad en el uso de una porción del territorio tribal, ésta no excluye por completo a los demás grupos: también éstos comparten determinados derechos sobre esa porción del territorio, dentro de un sistema

de acceso y de cooperación recíprocos. La prioridad y la continuidad en el uso son los atributos de parentesco por filiación, mientras que los derechos que garantizan el acceso recíproco —y que, consiguientemente, están lejos de ser secundarios, sobre todo en períodos de sequía— ponen de manifiesto las relaciones de alianza.

Éste parece ser el modelo abstracto de reglas de apropiación de la naturaleza, pero ¿cómo es en la práctica, durante la apropiación concreta y cotidiana, es decir, en la organización de la caza y de la recolección en el marco de las bandas locales que circulan nómadas por el territorio tribal? Durante mucho tiempo los antropólogos habían creído a Radcliffe-Brown (1931, 1952), que, sin haber participado nunca en la vida de verdad de los nativos en el desierto, había interrogado a muchos indígenas y recogido de su boca una descripción de sus costumbres y prácticas. Éste había sacado la conclusión de que, en el caso de los australianos, cada patriclán tenía un derecho «exclusivo» sobre un territorio particular cuyos recursos explotaba en solitario. Esto implicaba que cada banda local era un grupo patrilineal que explotaba en común un territorio legado por sus antepasados. Pero los trabajos de campo que se han acumulado con posterioridad a 1930, con aportaciones de Elkin, Rose, Hiatt, Meggitt, Peterson, Turner..., han mostrado que las bandas locales, lejos de estar compuestas por miembros de un único patriclán, incluyen hombres pertenecientes a numerosos patriclanes y que explotan los recursos de numerosos territorios. Se desencadenó una viva polémica contra Radcliffe-Brown y sus partidarios (Stanner, por ejemplo). Algunos, como Meggitt, llegaron a decir que los recursos de una tribu eran comunes a todos los miembros de la tribu y concluyeron que los aborígenes nunca habían conocido la noción de territorio en el sentido «económico» del término. Para ellos, el territorio

propio de su sección remitía a una serie de emplazamientos sagrados totémicos, creados por la metamorfosis de un antepasado mítico, donde moraban permanentemente los espíritus de los antepasados del clan en espera de reencarnarse en uno u otro de sus descendientes. Si bien daba la impresión de existir un territorio, en el sentido económico del término, para cada sección, se trataba de que los miembros de cada sección, al desear mantener un contacto permanente con sus antepasados, cazaban preferentemente alrededor de los emplazamientos donde éstos habitaban.

Sin ánimo de zanjar un debate entre especialistas cuyos datos se van modificando sin cesar, sin tampoco sugerir, como hace Lévi-Strauss (*in* R. Lee e I. Devore, 1968), que cabe dar la razón a ambas escuelas, puesto que describen épocas distintas de la evolución de las últimas bandas de cazadores sometidas a la creciente presión de los blancos, que se han adueñado de una parte de sus tierras y las han reagrupado en los campamentos, pensamos que la distinción entre propiedad abstracta y apropiación concreta permitirá ver con mayor claridad y resolver ciertas contradicciones. El hecho de encontrar familias pertenecientes a muchas secciones en el seno de una banda local significa que, en la vida cotidiana, las relaciones de alianza son la condición de una cooperación más vasta que la que prevalece entre los miembros de un mismo grupo de parentesco. El hecho de que esta banda utilice numerosos territorios totémicos no significa que esos territorios no sean al mismo tiempo los territorios «económicos». Un detalle de la organización de la caza, conocido por los especialistas pero que no ha llamado demasiado su atención, nos parece que aporta la prueba. Tradicionalmente, en efecto, cuando una banda compuesta cazaba con fuego en numerosos territorios solicitaba que encendiera el primer fuego en un extremo de la maleza a un hom-

bre que perteneciera a la sección que poseía los derechos sagrados sobre dicha maleza. ¿No indica esto el reconocimiento de una prioridad en el uso del territorio, de un estatus particular de esa porción del territorio tribal procedente de una asociación hereditaria de ese territorio con los grupos de parentesco particulares que componen la tribu? Más allá de la cooperación en el «trabajo», que da pie a ciertos derechos en el reparto de los recursos obtenidos mediante la caza o la recolección llevada a cabo en común, parece que existen entre los cazadores diferencias de derecho que anteceden al «trabajo» y son irreductibles a éste. El hecho de pertenecer a un grupo de parentesco distinto, con sus propios tótemes, les crea derecho y deberes particulares frente a los otros grupos. Están obligados a velar por el uso y la reproducción de los recursos y realidades que tienen a su cargo y que «regalan», real o simbólicamente, a los demás grupos, los cuales hacen otro tanto. A menudo cada grupo se abstiene de consumir el animal o la planta totémica que se encarga de «reproducir» mágicamente para los demás. Las obligaciones materiales entre los grupos no nacen, evidentemente, tan sólo de su cooperación en el trabajo, así como tampoco se reducen a esta forma de cooperación.

Hemos tocado aquí un punto que reviste gran importancia teórica, puesto que este ejemplo nos pone en presencia de relaciones de parentesco que, como en toda sociedad, reglan la filiación, el matrimonio y en ocasiones la residencia de los individuos que componen la sociedad, pero que, además y al mismo tiempo, reglan la apropiación —abstracta y concreta— de la naturaleza; constituyen lo que en nuestra cultura occidental llamaríamos la estructura económica de la sociedad, que los marxistas denominarían las relaciones sociales de producción.

El término de producción resulta en este caso bastante inadecuado, puesto que la parte esencial de las actividades económicas de los aborígenes australianos consistía en apropiarse de recursos que produce la naturaleza y no el hombre (el cual, de todos modos, colaboraba a su reproducción mediante el uso sistemático del fuego para cazar que modifica el manto vegetal, etc.).

Volvemos a encontrar aquí la idea que habíamos adelantado en el capítulo anterior (pág. 75), según la cual, la distinción entre infraestructura y superestructura, economía y parentesco o religión, es una distinción de funciones y no de instituciones. Las mismas instituciones pueden funcionar como estructura económica y relaciones de parentesco, y hay que aceptar como principio analítico que las relaciones sociales son lo que hacen, mejor dicho, lo que hacen hacer a los hombres, y no lo que nos parece a nosotros que son.

Formas materiales y formas sociales de apropiación de la naturaleza: algunos ejemplos

Sociedades de cazadores-recolectores

Puede resultarnos provechoso comparar tres sociedades que viven en ecosistemas muy distintos: un ecosistema generalizado de selva ecuatorial (pigmeos de Zaire), dos ecosistemas especializados, la sabana arbolada del Kalahari (bosquimanos) y las extensiones desérticas del sur de Australia (aranda).

Los bosquimanos de Botswana y de África del Sur explotan los recursos silvestres de las zonas más húmedas del desierto de Kalahari donde se encuentran puntos de agua permanentes que les permiten sobrevivir en la estación seca. Richard Lee ha estudiado en 1964-65 un grupo de bosquimanos !kung que vivía en una región designada por el nombre de uno de los seis puntos de agua permanentes que hay

allí: la región de Dobe, al noroeste de Botswana. De los 336 individuos censados, 248, repartidos en catorce campamentos de 9 a 29 personas, vivían por entonces en la región. En la estación seca, estos catorce campamentos se instalaban cerca de los seis puntos de agua: cinco se reagrupaban en la misma localidad, que venía a contar con 94 personas, a las que de vez en cuando se agregaban visitantes (13 en total). En definitiva, en 1965 visitaron Dobe 55 !kung de otras bandas y 34 de Dobe abandonaron la región para trasladarse a vivir en otro lugar, con parientes o amigos. Durante la estación seca, la zona explotada alrededor de cada punto de agua formaba un círculo de 9,5 quilómetros de radio de media, distancia que podía ser recorrida de ida y vuelta en un mismo día. Durante la estación de las lluvias aparecían otros puntos de agua y la zona explotada por los campamentos se ensanchaba hasta 32 quilómetros alrededor del punto de agua permanente de la estación seca. Los individuos cambiaban a menudo de campamento. Dentro de una banda, todos los individuos eran por lo general parientes por filiación o por alianza y tenían vínculos de parentesco con los miembros de otras bandas. Pero las bandas no eran en cuanto tales grupos de parentesco como el clan, el linaje ni la sección.

Richard Lee sacó de sus observaciones la conclusión de que las zonas explotadas «no eran verdaderamente los territorios en el sentido zoológico del término, puesto que no eran defendidas contra los extraños»; afirmó igualmente que los bosquimanos ignoraban las conductas agresivas, la guerra, la desigualdad entre los sexos, etc. Todo esto fue muy discutido por H. Heinz, que se basaba en su experiencia con otro grupo de bosquimanos, los !ko, asimismo de Botswana. Según éste, cada región húmeda la compartían muchas bandas asociadas para el uso de uno o de muchos

puntos de agua permanentes. Estas bandas no eran tampoco grupos de parentesco, aunque sus miembros estuviesen todos más o menos emparentados. Muchas bandas asociadas formaban lo que él denomina un «nexo», una red intermatrimonial. Pese a esto, cada banda cazaba sobre la porción que tenía reservada dentro del territorio común al «nexo», y establecía su campamento a poca distancia de las demás bandas cuando se reunían cerca de un mismo punto de agua permanente. Por último, cada «nexo» de bandas estaba separado de los otros «nexos» por una extensión de desierto, *no man's land* que rara vez franqueaban los individuos y mucho más raramente las bandas enteras. Heinz afirma, en contra de Lee, que la guerra estallaba entre dos nexos cuando los miembros de uno iban a cazar en los territorios del otro sin pedir previamente «el permiso». Se apoya en los testimonios de G. Silberbauer sobre los bosquimanos !gwi y en los de Marshall sobre los !kung nyaï-nyaï para reafirmar la existencia de «territorios» entre los bosquimanos y la existencia de conductas agresivas y de acciones armadas para defenderlos. Subraya que los !kung de Dobe viven en una región con recursos más abundantes que los que tienen otros grupos de bosquimanos, lo que podría explicar el menor desvelo por proteger sus recursos.

También cabe preguntarse si las realidades observadas por Lee y Heinz no serían diferentes en el sentido de que no corresponden al mismo plano de organización social. Parece ser que la recíproca facilidad de acceso a los recursos existentes, según Lee, entre los miembros de los catorce campamentos de Dobe sea un hecho normal en el interior de un mismo nexo, y que la facilidad de abandonar una banda para trasladarse a vivir en otra indica que estas bandas componían entre sí lo que Heinz denomina un «nexo». Pero ¿qué ocurría entre estos !kung y los demás grupos de bos-

quimanos !kung? No lo sabemos; tal vez lo que Heinz afirma que ocurre entre los dos «nexos» de bandas !ko: hostilidad potencial y quizá real. Serían precisos, pues, más datos empíricos y precisiones teóricas para llegar a conclusiones, pero parece ser que cada banda local tiene prioridad en la apropiación de los recursos locales, lo que no excluye una gran flexibilidad entre las distintas bandas locales para el recíproco acceso a los recursos.

Entre los pigmeos mbuti, que viven en la selva ecuatorial de Zaire, el espacio estaría, según Colin Turnbull, dividido en territorios distintos pertenecientes a las bandas locales que llevarían el nombre de un río u otro accidente del terreno, como la banda epulu (por el nombre del río Epulu) con la que vivió muchos años Turnbull. Al contrario de lo descrito por R. Lee sobre los bosquimanos, la noción de territorio sería «el único concepto gracias al cual puede definirse una banda» (Turnbull, página 93). Pues una banda es, ante todo, un grupo de familias nucleares que comparten un territorio de caza común (pág. 27). Se tiene el derecho a cazar dentro de una banda porque se ha nacido en su territorio y se conservan los derechos, incluso cuando no se resida allí, o bien porque se ha sido aceptado por los miembros de dicha banda a la que uno se incorpora a través de los lazos de parentesco o de amistad. La banda no es, por tanto, un grupo de parentesco, aun cuando casi todos sus miembros estén emparentados. La superficie media de un territorio forma un rectángulo que se mide en distancias a pie: un día de marcha por el lado corto, que en general sigue un sendero o un camino por la selva, tres o cuatro días de marcha por el lado que penetra en la selva, o sea, aproximadamente $15 \times 50\text{km} = 750\text{km}^2$. La banda caza con red o con arco y desplaza el campamento cada mes por el interior de su territorio cuando la caza (una variedad de antílope) se agota en la

localidad. Los individuos cambian con frecuencia de banda, ya sea para ajustar el número a los recursos, ya sea porque prefieran separarse de determinadas familias con las que tienen disputas. Las bandas y los territorios son fijos, pues, y los individuos móviles. Entre los cazadores con red, las bandas locales suman de siete a treinta familias nucleares asociadas (o sea, entre 35 y 150 personas). La caza con red no resulta practicable si hay menos de siete redes o más de treinta. Según C. Turnbull (comunicación personal), en el centro de la selva existe un *no man's land* del que no puede apropiarse ninguna banda. Esta exclusión se hace por acuerdo tácito y se justifica con la idea de que allí reside el dios de la selva. Esta zona, de cuya apropiación se abstienen todas las bandas locales, funciona, por tanto, en provecho de todos al mismo tiempo, como una reserva donde se reconstituye la caza silvestre. Todo sucede como si, a partir de ese lugar sagrado y protegido, la Selva, divinidad benéfica, enviara a sus hijos los pigmeos la caza que necesitan para vivir.

Entre los aborígenes australianos, como hemos visto, el territorio tribal parece haber sido dividido en zonas particulares en las que un grupo de parentesco goza de derechos de uso prioritarios que se transmiten de generación en generación: prioridad absoluta, que excluye a los demás grupos de parentesco en el orden de las prácticas religiosas, ceremoniales y simbólicas mediante la cuales cada grupo de parentesco mantiene una relación invisible con el espíritu de sus antepasados míticos o reales, pero que siempre viven en determinados lugares sagrados de su territorio; prioridades relativas, que no excluyen a los otros grupos de parentesco, en el orden de las prácticas de subsistencia. Ésta es la razón de que las bandas locales sean compuestas y se muevan por muchos territorios cuya apropiación ritual sí que es fija.

	Territorios	Bandas	Individuos
Australianos	fijos	móviles	móviles
Pigmeos	fijos	fijas	móviles
!Ko Bosquimanos !Kung	fijos	fijas	móviles
	¿móviles o fijos?	móviles	móviles

Además, entre los australianos los derechos pertenecen a los grupos de parentesco que se asocian para componer las bandas locales, mientras que entre los pigmeos mbuti y entre los bosquimanos las bandas locales son grupos de individuos emparentados, pero no grupos de parentesco. Con lo cual recaemos en la naturaleza de las relaciones de parentesco que existen en estas tres sociedades, estructuradas de forma lineal en el caso de los cazadores australianos, de forma más indiferenciada en el de los pigmeos y los bosquimanos (como también en el de los hadza de Tanzania, los washo y los shoshones de América del Norte, etc.).

Para desembocar en conclusiones más firmes tendríamos que seguir sistemáticamente esta tipología de las formas de los territorios y de las relaciones de parentesco entre los cazadores[54]. No es éste el lugar de hacerlo, pero ya podemos percatarnos de cuán azaroso es hablar, como hace Meillassoux, por ejemplo, de un modo de producción «cinegético».

Pastores nómadas

Al analizar las sociedades pastorales nómadas a continuación de las sociedades cazadoras-recolectoras, no pretendemos recoger como propia la idea de que estos dos modos materiales de producción y de subsistencia se hayan necesariamente seguido en el curso de la historia. Tal vez merezca la pena detenerse en esta idea, ya propuesta en el siglo IV a. C. y, con mucha mayor claridad, por el poeta Lucrecio en el siglo I a. C.[55]. Ronald Meek ha hecho ver que la idea reapa-

rece en el siglo XVII bajo la influencia del descubrimiento de los indios americanos, pero sólo aparece esbozada en Locke, mientras que hacia 1750, simultáneamente en Francia y en Escocia, se convierte en una teoría que desarrollan a la vez los juristas, los filósofos y los economistas, entre éstos los dos más célebres de su tiempo: Quesnay y Adam Smith[56].

Esta teoría de la sucesión de la caza, la ganadería y la agricultura va a atravesar el siglo XIX, retomada tanto por Marx como por Spencer, por Morgan como por Taylor, y recibirá toda la fuerza del evolucionismo triunfante. Sólo hacia 1896 lanza Hahn la hipótesis contraria, según la cual probablemente la ganadería habría aparecido en el Próximo Oriente en el seno de las comunidades sedentarias que ya conocían la agricultura. Para él, la ganadería nómada se habría desarrollado en época aún más tardía, antes de extenderse por las estepas de Asia y África, menos propicias para la agricultura.

La arqueología de Irán, Irak y Palestina ha confirmado después una parte de estas opiniones, al mostrar que las cosas habían ocurrido de una forma mucho más complicada. Si bien ciertas sociedades de cazadores-recolectores parecen haber domesticado al mismo tiempo los cereales, la cabra y el borrego, hubo otras, en el valle del Jordán, por ejemplo, que practicaban una caza selectiva de rebaños silvestres trashumantes con los que vivían en una especie de simbiosis permanente, las cuales habrían pasado directamente a formas de domesticación y de cría con independencia de la agricultura[57].

Precisemos que, si bien la idea de una sucesión de estadios necesarios resulta en la actualidad caduca, algo persiste de la noción de *modo* de subsistencia, la idea de que sólo determinadas formas de vida social, de pensamiento y de go-

bierno son compatibles con los distintos modos de subsistencia. Ésta es la idea que Marx retuvo, yendo más allá de Adam Smith, de la noción de modo de subsistencia a la de modo de producción.

La ganadería pastoral no es, por tanto, un sistema primitivo de explotación de la naturaleza, una forma pasada y sobrepasada de la evolución económica de la humanidad. Por el contrario, durante milenios, el sistema se ha perfeccionado y, hasta nuestros días, ha sido a menudo adoptado como un tipo de economía más dinámico que muchas formas agrícolas. Numerosos indicios reunidos por X. de Planhol sitúan tan tarde como en el siglo XIII la adopción por las sociedades agrícolas sedentarias del Grand Lorestan de un sistema pastoral nómada con veranada e invernada, como el de los bassari o el de los baxtyâri de Irán descritos por F. Barth y J.-P. Digard, pastoralismo imitado de los mongoles que contorneaban por entonces aquellas regiones montañosas. Sólo en el siglo XIX dejan los reguibat del Sahraoui de ser agricultores-criadores de borregos para lanzarse a la ganadería a gran escala de los dromedarios. Y fue en el siglo XVII cuando los beduinos rwala, que, procedentes de Arabia Saudita, llegan a instalarse en Libia e Irak, se especializaron en la cría del dromedario y en el comercio de caravanas.

P. Bonte y J.-P. Digard, al comparar los territorios de los reguibat, de los rwala y de los baxtyâri, han hecho constar las siguientes diferencias:

El territorio tribal de los reguibat es inmenso, sin límites precisos. En el verano, los grupos domésticos se dispersan al máximo para replegarse durante el invierno hacia una región central, a condición de que las lluvias hayan sido suficientes. Sucede que en diez años no acampe un mismo grupo dos veces en la misma localización, y los derechos de uso

de los pastos parece corresponder sencillamente a los primeros que llegan (P. Bonte). La sociedad está dividida en linajes distribuidos en seis fracciones a las que se agregan los grupos de clientes y de extranjeros, pero, aun así, sigue estando poco estratificada.

Entre los rwala (*cf.* J. Chelhod), el territorio es una propiedad tribal inalienable. Tiene límites precisos y está dividido en tantas porciones de desigual importancia como clanes efectivos y diferentes existen. En el interior de cada linaje, cada cual puede hacer que su rebaño paste donde quiera, dentro de los límites de la porción común. Cada linaje está representado por un jefe (*cheykh*), rodeado de un consejo, cuyo poder puede ser puesto en cuestión en cualquier momento.

Entre los baxtyâri, la tierra sigue siendo propiedad común en el sentido de que teóricamente no se puede vender ni cambiar. Sin embargo, los jefes han transformado ciertas tierras en dominios privados sobre los que hacen practicar la agricultura para su beneficio. Los pastos son estrictamente repartidos entre los grupos de los linajes en el espacio y en el tiempo, «tal paso, tal puerto, está reservado a tal grupo en tal fecha». Esta estricta disciplina en el uso particular de los recursos tribales está colocada bajo el control de un poder tribal central, especie de Estado en miniatura en manos de una aristocracia sumisa al *khan* de la tribu y de funcionarios locales nombrados por éste. Al nomadismo lacio de los reguibat se contrapone aquí un ciclo casi invariable de pasos obligados en el espacio y en el tiempo de las distintas fracciones de la tribu y sus rebaños. Al derecho de uso temporal correspondiente al primero en llegar se contrapone un derecho de uso permanente, que manifiesta una relación de poder y de riqueza desigual entre los distintos segmentos de la sociedad.

De este modo se dibuja una especie de campo de variaciones y de transformaciones de las formas de apropiación de la naturaleza entre los pastores nómadas, campo cuyo análisis habría que proseguir de manera sistemática. En todas estas sociedades existe, por lo que parece, una dualidad en las formas de apropiación de la naturaleza. Los pastos y los puntos de agua son por lo general propiedad indivisa de una comunidad tribal, mientras que los rebaños son propiedad de grupos mucho más restringidos, de grupos domésticos, luego de parentesco, pero compuestos de varias unidades segmentarias mínimas que constituyen las unidades de producción y de consumo directas, en gran medida autónomas.

Aun siendo así, se dibujan grandes variaciones en el interior de todas las sociedades, según que los grupos de parentesco y los grupos domésticos locales tengan o no derechos equivalentes sobre los recursos comunes, los pastos y los puntos de agua. En determinadas condiciones, que sería menester poder reconstruir, un clan de una tribu, o una tribu dentro de una confederación de tribus, se hace con el control del acceso de los demás clanes o tribus a los recursos comunes y se identifica con los intereses comunes a través de tal control de las condiciones comunes de existencia. Se establece de este modo, dentro de la tribu, una jerarquía entre linajes aristocráticos y linajes de gente del común, lo cual, en determinados casos, puede desembocar en la formación de un Estado tribal (maures, baxtyâri) y de imperios (mongoles)[58]. Por supuesto, estos procesos abren paso a diversas formas de explotación del hombre por el hombre o bien las acompañan. Así, entre los qasqai, vecinos de los baxtyâri, los jefes llegaron a transformar los servicios que prestaban en una fuente directa de beneficios, puesto que exigían censos en ganado durante la periódica redistribu-

ción de los pastos, que sólo tenían de comunitarios la apariencia. Y es sabido que en África Oriental, en el reino de Ankole, el rey era propietario eminente de todos los pastos y de todo el ganado del reino, lo mismo que el faraón del antiguo Egipto.

Todas estas transformaciones, que se mueven en el sentido del desarrollo de las desigualdades sociales en el interior de formas tribales comunitarias de organización social, tienen lugar dentro de dos formas de apropiación de la naturaleza que acentúan la oposición: la apropiación «particular», hasta privada, del ganado facilita el desarrollo de desigualdades entre linajes, clanes y tribus, mientras que la apropiación «común» de los pastos y de los puntos de agua limita ese desarrollo y se opone a él.

Los agricultores

Para los agricultores, tomaremos el caso de las comunidades de aldeas rumanas estudiadas por H. H. Stahl. Éste, al término de un análisis a la vez histórico y antropológico en el que combinaba la observación de las últimas comunidades arcaicas de Rumania con el estudio de los documentos históricos conservados desde la alta Edad Media, ha clasificado las formas de estas comunidades en cuatro grupos que traducen las etapas de una evolución histórica muy particular. En las comunidades más antiguas, que explotan los bosques de montaña con ayuda de técnicas agropastorales extensivas, parece ser que dentro de cada comunidad ha habido desigualdades de acceso a todos los recursos por las distintas familias. Los rebaños y los campos se desplazaban por el bosque según la buena voluntad acordada entre los usuarios. En este marco, ni siquiera existían reglas para la apropiación «particular» del suelo, un poco al igual que los pastores reguibat. Según H. H. Stahl, este modelo arcaico fue muy pronto suplantado por las comunidades que él denomi-

na «genealógicas». Bajo la presión del aumento de la población y para mantener la *igualdad* de acceso a las tierras buenas, desigualmente repartidas por la superficie del territorio, las comunidades dividieron su territorio en dos partes desiguales. La mayor siguió siendo accesible a todos, para practicar la cría de ganado, la recolección, etc., sin ningún control, como en el sistema anterior, pero las buenas tierras de labor y los emplazamientos de plantar huertos fueron repartidos en partes iguales entre todas las familias sobre la base de sus vínculos genealógicos: cada grupo de familias descendientes de un mismo antepasado recibió una porción igual. De modo que el principio de equivalencia se mantuvo.

Pero, debido a la desigual evolución de la demografía de las familias, ulteriormente algunas disponen de muchas más tierras por individuo que las demás. De manera que la aplicación de un principio de igualdad en la apropiación del suelo y de sus recursos desembocó, con el tiempo y los avatares, en un reparto desigual de las tierras buenas. Estos dos tipos de comunidades, sin embargo, seguían siendo comunidades de hombres «libres». Pero el estudio de su evolución histórica hace aparecer, gradualmente, dos formas sucesivas de avasallamiento que se van imponiendo. Hacia el siglo X, determinadas comunidades de Velaquia fueron pasando poco a poco a ser controladas por una aristocracia de boyardos y de jefes de guerra (*voïvode*), boyardos que a su vez vivían en comunidades familiares y que se apropiaban de forma comunitaria los diezmos y las prestaciones que obtenían de las comunidades campesinas. Compartían estos censos según el mismo modelo de repartición que las tierras buenas entre las familias de la comunidad campesina. Luego, poco a poco, la creciente demanda de cereales, ligada al desarrollo del capitalismo en Occidente, fomentó que los bo-

yardos se apropiaran personalmente de las mejores tierras agrícolas y obligaran a los campesinos a producir para ellos el trigo que exportaban. Progresivamente, los campesinos fueron perdiendo su libertad individual, fueron «avasallados en la gleba», y de este modo, lentamente, la forma comunitaria de explotación de las comunidades de aldea se transformó en una forma casi feudal. El boyardo se convirtió en el propietario individual dentro de las comunidades que perdieron casi todas sus formas de control comunitario sobre sus tierras. Pero esto no ocurrió a consecuencia de una evolución puramente interna; hizo falta el desarrollo de la producción para el mercado y del sistema capitalista en los países europeos occidentales para que la evolución se decantara en esta dirección.

Otro ejemplo nos lo proporcionan, una vez más, los incas. Es sabido que éstos, cuando conquistaron las tribus o comunidades de aldea locales, las expropiaron por completo de sus tierras, que pasaron a ser propiedad eminente del Inca. Este último hizo entonces dividir el territorio de cada comunidad en tres partes: una que reservaba para su «padre» el Sol, cuyo producto se destinaba a los sacerdotes y al culto; otra reservada para sí mismo, es decir, para las actividades no religiosas del Estado, y la tercera que se entregaba graciosamente a las comunidades locales para permitirles vivir, a condición de cultivar para los incas las otras dos partes de su antiguo territorio. Ésta fue la transformación de un modelo anterior, no basado en la explotación, sino en la reciprocidad, y John Murra ha mostrado que, incluso antes de la llegada de los incas, cada comunidad local reservaba una parte de las tierras comunes para el cultivo del maíz y la cría de llamas, necesidades para el culto de los antepasados y de los dioses, y otra parte para las necesidades de sus jefes (*curaca*) y de los necesitados, viejos, huérfanos sin recursos,

etc. El sistema de explotación de los grupos locales por el Estado inca se desarrolló a partir de estas formas de propiedad comunitaria. Tenemos aquí una forma de explotación entre «comunidades» mucho más compleja que la de los boyardos rumanos. Una vez más, se constata que la extremada diversidad de las formas de propiedad a lo largo de la historia proviene de que traducen una evolución de las relaciones, no sólo con la naturaleza, sino asimismo entre los hombres. En consecuencia, se plantea la siguiente pregunta: ¿es posible descubrir algunos principios en esta diversidad de formas de apropiación de la naturaleza y de sus distintas evoluciones?

Algunas ideas generales sobre las razones de la diversidad de formas de propiedad de la naturaleza y sobre las razones de sus transformaciones

Hasta aquí no hemos hecho más que esbozar un inventario azaroso de algunas formas de propiedad del territorio y de sus recursos, naturales o cultivados. Los hemos reagrupado, a propósito, alrededor de los grandes sistemas de explotación de la naturaleza, de los modos de subsistencia y de los modos materiales de producción. El modo social de producción de una sociedad se caracteriza por las relaciones sociales que determinan en dicha sociedad la (o las) forma(s) de acceso a los recursos y a los medios de producción, que son las que organizan los procesos laborales y determinan la distribución y la circulación de los productos del trabajo social. De estas tres funciones de las relaciones de producción, nosotros sólo nos hemos ocupado de algunas formas concretas de la primera, aunque en el ejemplo de los aborígenes australianos hayamos ido más allá y sugerido cómo las relaciones de parentesco podían asumir las tres funciones y constituirse de este modo en el marco y el ar-

mazón social de la apropiación abstracta y concreta de la naturaleza.

Habría que proseguir el empeño, que no puede ser obra de un único investigador, ni siquiera de un pequeña equipo, sabiendo que los antropólogos disponen en la actualidad de datos —desgraciadamente de muy desigual calidad— sobre cerca de novecientas sociedades, entre ellas algunas decenas de sociedades de cazadores-recolectores en vías de desaparición o desaparecidas el siglo pasado, un centenar de sociedades pastoriles, muchas de las cuales se han pasado hoy a la agricultura o a la industria, además de varios centenares de sociedades agrícolas. Estas cifras harán comprender por qué acogemos con prudencia y escepticismo los artículos de ciertos antropólogos y filósofos de la historia que se afanan en erigir uno o dos casos particulares en arquetipos del «modo de producción cinegético», del «modo de producción pastoril», e incluso, como M. Sahlins, que lleva las cosas aún más lejos, del «modo de producción neolítico». Pues, para afirmar que existe uno o muchos modos de producción que no son cinegéticos pero sí propios de las sociedades de cazadores-recolectores, hay que empezar por compararlas todas para determinar si sus diferencias corresponden a un mismo tipo de transformaciones posibles (lo cual, de momento, no es nuestra opinión). Señalemos que estas denominaciones, modo de producción cinegético, pastoril, etc., no dicen nada sobre las características sociales de las relaciones de producción, sino que ponen el acento en las técnicas, en el modo material de producción y en el modo de subsistencia, sobre las relaciones con la naturaleza. Dicho esto, es posible entrever ya, sin aguardar a que se concluyan estas comparaciones que podrían requerir, de emprenderse, un par de decenios todavía, ciertas razones de la diversidad de las formas de propiedad de la naturaleza o, al

menos, determinadas direcciones en las que habría que investigar para encontrarlas.

Parece ser que existen estrechas relaciones entre las formas mediante las cuales se encuentra definida, y hasta cierto punto controlada, la apropiación de la naturaleza por los individuos y los grupos que componen una sociedad concreta y las capacidades intelectuales y materiales de que dispone esa misma sociedad para actuar sobre la naturaleza que la rodea, dominar sus procesos y transformarla en medios materiales de existencia y de reproducción mediante las relaciones sociales y una cultura determinada.

No vamos a retomar punto por punto la comparación de nuestras tres sociedades de cazadores-recolectores, de sus técnicas, de sus efectivos, de los ecosistemas donde viven en la actualidad, de su historia reciente ni lejana, pero vamos a razonar en abstracto sobre el hecho común a todas las sociedades de cazadores: dependen, para vivir, de la reproducción espontánea de los recursos silvestres y tienen poca capacidad para intervenir sobre las distintas condiciones de esta reproducción. Al hacerlo, necesariamente vamos a dar la impresión de que existe un modo de producción arquetípico de todas las sociedades de cazadores-recolectores y de que estamos a punto de reconstruirlo, cayendo así bajo todos los dardos de nuestra propia crítica. No es éste el caso, puesto que sabemos que un método que hace abstracción de las diferencias que presentan estas sociedades para privilegiar sus semejanzas no puede, en principio, mostrar si pertenecen o no a un mismo grupo de transformaciones sociales.

Las constricciones objetivas que las caracterizan a todas (dependencia con respecto a los recursos silvestres, no cultivados pero a menudo protegidos por el hombre, escasa capacidad, no obstante, del hombre para intervenir en la re-

producción de las especies silvestres, animales o vegetales) obligan a los grupos humanos a *dividirse* en bandas locales y a *dispersarse* en el espacio para explotar los recursos cuando éstos están de por sí espontáneamente dispersos en el espacio (y en el tiempo). El carácter limitado de estos recursos, en cantidad y calidad, y sobre todo los azares de su reproducción, hacen necesaria la cooperación y el reparto dentro de cada grupo local, obligando a todas las bandas locales a superar su separación y a cooperar. Parece ser que, como respuesta a estos problemas, las formas de apropiación del territorio y de los recursos son *comunitarias*, pues la propiedad común garantiza a todos los miembros del grupo (jóvenes, viejos, enfermos, sanos) el acceso a los recursos explotables y su participación. Pero estas formas de apropiación comunes a un grupo particular están definidas de tal modo que siempre es posible una cooperación más extensa entre muchos grupos, de manera permanente o provisional, en caso de sequía, de excesivo frío, de escasez, etc.

A la dispersión y al azar de los recursos silvestres responden los *límites* globales de efectivos de las bandas locales (unidades de producción y de consumo directas, cotidianas), la *diversidad* social de su composición interna (factor de cooperación y de seguridad), la *flexibilidad* de los concretos procesos laborales, el *nomadismo* del modo de vida. La forma comunitaria de apropiación del territorio, el hecho de que, con exclusión de las tribus enemigas vecinas, varios grupos puedan compartir en determinadas circunstancias los recursos, garantizan la continuidad de la apropiación de la naturaleza y la repetida distribución de los recursos entre todos los individuos y todos los grupos que forman en conjunto una sociedad global (tribu, etnia…).

Además, a diferencia del territorio, que se apropia en común, los utensilios y las armas son de propiedad individual,

lo mismo que los productos de la caza y de la recolección. La existencia de derechos *personales* sobre tal o cual fracción de los productos de la caza, de la recolección, de la artesanía doméstica, es, por otra parte, una de las condiciones de la repartición y de la circulación de tales productos dentro de las bandas locales y entre las bandas, mediante el juego de los *dones* y de los contradones personales. Esta distribución mediante dones personales es, por supuesto, el origen de las fluidas redes de obligaciones mutuas, pero no es el único origen de las obligaciones mutuas, individuales o colectivas. Estas últimas proceden asimismo de que, junto o por encima de su cooperación directa en la producción (cooperación que puede no existir), los individuos y los grupos están vinculados por relaciones de parentesco, por la mutua cooperación para la reproducción de la vida, para asegurar la descendencia de los grupos, su continuidad física y política.

Ahora bien, surgen aquí diferencias que los antropólogos siguen siendo incapaces de explicar. Los grupos de parentesco son cerrados entre los aborígenes australianos, puesto que los individuos pertenecen por nacimiento a una «mitad» o a una «sección», y deben tomar esposa en otra sección, en principio siempre la misma. Por el contrario, los pigmeos tienen un sistema de parentesco abierto y fluido que, teóricamente, prohíbe reproducir las alianzas de las generaciones anteriores (reproducir el matrimonio del padre y del abuelo paterno). Los bosquimanos de África del Sur tienen un sistema semicerrado y semiabierto, puesto que un individuo no puede casarse con nadie que lleve el mismo nombre de sus antepasados paternos ni maternos, pero puede casarse con cualquier otra persona. Se percibe aquí, además, uno de los principios de los sistemas de parentesco crowomaha que caracterizan a determinadas sociedades ag-

rícolas de África, de América y de Asia. ¿Pertenecen estos tres sistemas de parentesco a un mismo tipo, a un mismo grupo de transformaciones? Puede ser, pero hasta el día de hoy nadie, que nosotros sepamos, ha logrado demostrarlo.

Ahora bien, estas diferencias en las relaciones de parentesco tienen sus efectos sobre las formas de apropiación de la naturaleza. Obligan a los australianos a delimitar los territorios de sus «ancestros» que, desde los tiempos míticos, se han metamorfoseado en lagos, montañas, desiertos, animales, etc., donde viven ellos y donde viven sus descendientes. En este marco abstracto, fijado por las relaciones y una teoría rígidas de la filiación, las constricciones materiales, ecológicas y tecnológicas, que imponen fluidez y cooperación en el proceso concreto de apropiación de la naturaleza, encuentran una respuesta en la disposición de las obligaciones entre los grupos aliados (en las relaciones de alianza) y necesariamente también en la disposición de las relaciones de filiación. Aram Yengoyan ha sugerido, además, que tal vez hubiera una estrecha relación entre la existencia, en las regiones subdesérticas y desérticas de Australia, de condiciones de vida más aleatorias que en otros lugares y la presencia, en mayor cantidad que en otros lugares, de sistemas complejos de parentesco, los sistemas de subsecciones. Propuso la hipótesis de que la multiplicación de estos grupos de parentesco crea unas redes más complejas de obligaciones y de intercambios recíprocos que constituirían una respuesta «adaptativa» a las condiciones materiales de reproducción de la sociedad, que a menudo son muy inciertas. Esta hipótesis parece ser fecunda, pero todavía no está demostrada.

Nada de todo esto existe entre los pigmeos. Las bandas locales parecen establecerse sin lugar a dudas alrededor de un núcleo central, que es un grupo de hermanos que viven

con algunos de sus descendientes y de sus parientes por alianza, pero el sistema de parentesco no engendra verdaderos linajes patrilineales. Además, como no todos los hermanos viven en la misma banda, puesto que los hijos pueden separarse de sus padres para irse a vivir con sus parientes políticos, etc., las relaciones de filiación no tienen el mismo peso social que entre los aborígenes australianos. En ultimo término, como ha hecho ver C. Turnbull, entre los pigmeos lo estable y lo fijo es el territorio de las hundas, mientras que su composición social puede cambiar por completo al cabo de dos o tres generaciones.

Hasta aquí hemos llegado. No obstante, parece haberse ganado un punto teórico de una gran importancia. Estas sociedades presentan elementos comunes que *no* pueden explicarse directamente por las determinaciones de la naturaleza que explotan, puesto que explotan ecosistemas diferentes: semiáridos especializados (australianos, bosquimanos) o generalizados como la selva ecuatorial (pigmeos)... Parece, pues, que los elementos comunes no dependen tanto del entorno natural como de *la capacidad* (o incapacidad) de estas sociedades para *actuar sobre éste para reproducir* las especies animales y vegetales de que viven. Nos hallamos, pues, no frente a un determinismo ecológico, sino ante determinaciones ecológicas que actúan sobre las sociedades sólo en conjunción con las capacidades productivas de que éstas disponen. Cuando hablamos de «constricciones» materiales entendemos, por tanto, los efectos conjugados, jerarquizados y simultáneos de los datos de la naturaleza y los datos de la cultura. Y en esta síntesis, lo que parece tener ventaja sobre el funcionamiento y la evolución de estas sociedades procede de la cultura, de las capacidades productivas, más bien que de la naturaleza. Los diferentes datos ecológicos pueden plantear problemas similares, teniendo en cuenta

que, a partir de un mismo nivel de fuerzas productivas, problemas similares siempre pueden encontrar numerosas soluciones; pero estas respuestas posibles, en lo que se refiere a la forma de organización de las sociedades de cazadores, son finitas en número y dicho número es pequeño; fijar los territorios sin fijar las bandas, fijar las bandas y los territorios, etc.; reproducir las mismas alianzas y cerrar los grupos de parentesco, buscar que cada generación haga nuevas alianzas y dejar abiertos los grupos de parentesco, etc. Se esclarece aquí la necesidad de desarrollar un método que permita reconstruir los sistemas de respuestas históricamente posibles a los «conjuntos» de constricciones concretos.

Si volvemos la vista hacia las sociedades pastoriles nómadas, aún se percibe con mayor claridad el papel de las fuerzas productivas, intelectuales y materiales, y el efecto de sus límites en la génesis de las formas de apropiación de la naturaleza. Una parte de ésta —algunas especies animales— ha dejado de ser silvestre y no puede reproducirse sin que el hombre guíe los rebaños, disponga los puntos de agua, proteja a las bestias contra los depredadores, las cuide en caso de accidente o enfermedad, etc. No obstante, la hierba y el agua siguen estando en gran medida fuera del control del hombre, aunque él intervenga sobre estos recursos al reglar la frecuencia de sus pasos por un mismo punto y el número de animales que pacen, al quemar la hierba para regenerar el pasto, al excavar pozos, etc. Pero, en lo esencial, la regeneración de estos recursos depende de procesos que el hombre no domina y cuyos efectos son en parte aleatorios. Ahora bien, en casi todas las sociedades pastoriles nómadas se constata la existencia de formas de propiedad que corresponden a estas desiguales capacidades de intervención sobre la naturaleza. La parte domesticada de la naturaleza, el

ganado, se la apropian las pequeñas comunidades locales, los grupos domésticos que constituyen las unidades directas, cotidianas, de producción y de consumo. A veces esta apropiación conduce a la propiedad individual, si no «privada», de una parte del rebaño. La parte silvestre de la naturaleza —la hierba, el agua, el territorio— se apropia de forma comunitaria, pero por parte del conjunto de los grupos sociales que componen una tribu o una confederación de tribus, etc.

De nuevo vemos aparecer un vínculo interno entre las capacidades productivas, por una parte, y la forma de apropiación de la naturaleza y de organización de la sociedad, por otra. Como las sociedades de cazadores, las sociedades de pastores nómadas están obligadas a dividirse en unidades locales de producción y de consumo que se apropian por separado los recursos comunes a todos los grupos. Todavía aquí, las relaciones de parentesco funcionan en todo o en parte como relaciones de producción. Todavía aquí, para que se reproduzcan para *todos* las condiciones de producción, es necesario reglar *socialmente* el uso *particular* de los recursos comunes. Una de las respuestas habituales, cuando el territorio común es limitado, consiste, como hemos visto, en la instauración de una regla de paso sucesivo de los grupos particulares y de sus rebaños por los mismos espacios. Cada grupo *coopera* así con el conjunto, *absteniéndose* de estar presente al mismo tiempo que los otros grupos en un pasto y en las vecindades de un punto de agua dados. Nos encontramos, como en el caso de los cazadores, ante una forma de cooperación positiva pero indirecta, puesto que no conlleva ninguna cooperación personal con los otros grupos en el proceso cotidiano de apropiación concreta de la naturaleza. Por el contrario, para la defensa de sus intereses comunes, los sacrificios religiosos, los matrimonios o la gue-

rra, todos los grupos locales se ven llevados a cooperar directa y personalmente.

Pierre Bonte fue el primero, que sepamos nosotros, en comparar estas dos formas de cooperación y de propiedad entre los pastores con las observaciones hechas por Marx en 1857 sobre la organización comunitaria y el modo de producción de los antiguos germanos. Marx habla de la comunidad «en sí» para describir sus grupos domésticos aislados en el espacio, que no cooperaban en la producción cotidiana, pero compartían la misma lengua, la misma historia, las mismas costumbres. Habla de comunidad «para sí» para designar la reunión (*Vereinigung*) de estos grupos locales, su agrupamiento durante la iniciación de los jóvenes, la guerra, etc. La comunidad existiría, pues, no como una unidad (*Einheit*) sustancial, sino como una unión (*Einigung*) basada en el acuerdo (*cf. Grundrisse*, págs. 382-383). Estas observaciones de Marx son motivo de reflexión, pero no hay que perder de vista que se aplican a sociedades donde se combina la ganadería con la agricultura y dentro de las cuales los grupos domésticos se han convertido, hasta un cierto punto, en propietarios privados o usuarios permanentes de una porción del territorio tribal transformado en tierras de cultivo. En el plano de la producción agrícola, la comunidad tribal supralocal no parece tener más que un somero papel económico directo cuando las tierras de labor han escapado a su control directo.

Por el contrario, entre los pastores nómadas, la pertenencia a una comunidad supralocal es una condición directa de la producción, no solamente en cuanto que, en términos generales, el uso de los pastos y de los puntos de agua depende de esta pertenencia, sino sobre todo por cuanto el uso de tal o cual pastizal concreto en tal o cual momento presupone el acuerdo tácito o explícito con los demás grupos que

podrían utilizar el pastizal en el mismo momento. Así pues, es falso creer que si los grupos no cooperan directamente en la producción es que no cooperan en absoluto. Esto conduce a considerar las relaciones comunitarias (relaciones de parentesco, grupos de edad, etc.) como un conjunto de superestructuras situado junto (?) o encima (?) de una infraestructura económica donde estas relaciones no desempeñarían ningún papel. Esto puede que sea cierto en el caso de ciertos tipos de agricultura basados en la propiedad privada de las tierras de labor, pero no lo es en la mayor parte de las sociedades de pastores nómadas.

Este análisis no debe hacer olvidar lo esencial: la existencia de una dualidad de formas de apropiación de la naturaleza, donde las formas comunitarias que son las más amplias sirven para la apropiación de la naturaleza silvestre y las formas más reducidas, centradas en los grupos domésticos locales, incluso en los individuos, sirven para la apropiación de la naturaleza domesticada. De esta diferencia pueden nacer dos desarrollos sociales contrapuestos, puesto que las formas de propiedad del ganado favorecen la acumulación desigual entre los grupos domésticos, desigualdad que puede bastar para crear, si no para mantener, el simple juego de las epizootias que padecen los rebaños de unos y de las que se libran los de otros, las sequías que afectan a un pozo situado aquí pero no al de más allá.

Pero, frente a estos factores de desigualdad, la obligación que tienen para su propia supervivencia de reservar a todos los grupos el acceso a una fracción de los recursos comunes de agua y pastos opera en el sentido contrario y favorece el mantenimiento de una cierta igualdad. Y la igualdad aún tiene más posibilidades de perpetuarse en la medida en que las relaciones de parentesco que presiden la constitución y la reconstitución periódica de los grupos domésticos impo-

nen la mutua ayuda y la solidaridad recíproca. Existe, pues, una serie de factores que favorecen el mantenimiento de la *equivalencia* social de los segmentos locales de las sociedades pastorales y otros factores que operan en contra. ¿En qué condiciones desaparece esta equivalencia social que garantiza la igualdad del acceso de los grupos locales a los recursos silvestres comunes, en qué condiciones tales recursos dejan de ser verdaderamente comunes? Éstas son las preguntas teóricas fundamentales sobre las que volveremos. Pero ¿se hacen estas transformaciones a partir de una misma base? ¿Son las sociedades pastorales variaciones de un mismo tipo de organización social que corresponde a un modo de producción «pastoral» común? En la medida en que la producción pastoral está organizada en unidades de producción domésticas, luego en el seno de las relaciones de parentesco, se puede ensayar a responder a estos problemas comparando los sistemas de parentesco de estas sociedades para ver si aparecen como variaciones de un mismo tipo. Pero de momento no hay nada que así lo demuestre.

Se constata, desde luego, que, con excepción de los tuareg, casi todas las sociedades de ganaderos nómadas son patrilineales. Las relaciones de parentesco tienen la forma de linajes reagrupados en clanes, los cuales linajes se segmentan de generación en generación. Se podrían proponer hipótesis para explicar los caracteres de los linajes segmentarios e incluso patrilineales de numerosas sociedades pastorales (el papel de los hombres en la ganadería, la capacidad que tiene el grupo doméstico aislado de vivir de su rebaño, etc.). Pero hay dos hechos problemáticos y sobre los cuales, una vez más, ha llamado la atención P. Bonte al aplicarse, junto con J.-P. Digard y otros investigadores, a la difícil tarea de darles respuesta. En primer lugar, en determinadas sociedades (pastores de África oriental) las relaciones de los linajes

parecen tener menos importancia que las relaciones entre generaciones o bien que lo que se llama la organización en «grupos de edad» (de los hombres, especialmente). Además, entre las sociedades donde la organización de linajes es dominante, se encuentran dos modelos de lógicas contrapuestas: un modelo donde los segmentos de linaje son exógamos (mongoles y nómadas de las estepas de Asia central, nuer africanos) y un modelo donde los segmentos son endógamos (beduinos, rwala, tuareg). El caso más típico es el de las sociedades árabes donde existe un matrimonio preferencial con la prima paralela patrilineal, la hija del hermano del padre.

Ahora bien, todavía no existe una explicación antropológica satisfactoria sobre las condiciones en que aparecieron los sistemas generacionales ni sobre las condiciones de desarrollo de los sistemas endógamos entre los sistemas de linajes. Bien poco satisfactorio resulta afirmar que se trata de estructuras alternativas, puesto que ni siquiera se sabe si estas estructuras son respuestas a unos mismos problemas. Además, tampoco existe ninguna explicación teórica satisfactoria sobre la desaparición de la equivalencia de los segmentos sociales en el acceso a los recursos comunes, es decir, sobre la formación de clases y eventualmente del Estado en el seno de las sociedades pastorales nómadas[59], aun cuando la sugerencia de Owen Lattimore a propósito de los mongoles (*cf.* anteriormente pág. 113) arroje alguna luz sobre el asunto.

Detendremos aquí esta ojeada sobre las relaciones entre las formas de propiedad y las capacidades (intelectuales y materiales) de las sociedades para actuar sobre la naturaleza. Por supuesto, tales capacidades presentan inmensas variaciones entre una sociedad pastoral y otra, y las técnicas ganaderas de los mongoles son mucho más productivas que

las de los masai de Tanzania, por no poner más que dos ejemplos.

No analizaremos aquí las sociedades agrícolas, en cuyo seno se encuentran múltiples formas de propiedad comunal del suelo, así como una extremada variedad en las relaciones de parentesco y en las relaciones sociales jerárquicas: castas, clases, Estado… Según la ausencia o la presencia de estas relaciones de castas, de clases, etc., las relaciones de parentesco constituyen el marco general o solamente un aspecto particular de las condiciones de apropiación abstracta (forma de propiedad) y concreta (organización de la producción) de la naturaleza. Ahora bien, las sociedades agrícolas contienen todas las relaciones de parentesco conocidas: sistemas patrilineales, sistemas matrilineales donde son las mujeres quienes transmiten los títulos y los derechos sobre la tierra, sistemas bilineales donde las mujeres transmiten la tierra y los hombres los poderes políticos, o bien, a la inversa, sistemas no lineales, llamados indiferenciados o cognaticios, donde se constituyen las parentelas, grupos de parientes ligados por la misma ascendencia a partir de un antepasado común (el *clann* escocés antiguo era probablemente un grupo fluido de este género, mientras que actualmente el término clan sirve para designar los grupos de descendencia unilineal). Que no se nos acuse —como se ha hecho— de decir que las relaciones de parentesco funcionan en todas partes como relaciones de producción en las sociedades no capitalistas (!). Es menester ver en cada caso las cosas de cerca y buscar cuáles son las reladones sociales que organizan el proceso de producción. Pero que no se nos exija tampoco que creamos en la existencia de un modo de producción agrícola e incluso, aunque la expresión sea mejor, puesto que se refiere a la naturaleza social del proceso de producción, de un modo de producción segmentario.

Para mostrar cómo el parentesco puede funcionar de *muchas* maneras dentro de la misma sociedad y recubrir las relaciones de *clase*, recordaremos el análisis de J.-P. Digard (1981) sobre la organización social de los pastores baxtyâri de Irán. Esta tribu, organizada en una única e inmensa arquitectura de linajes segmentados, cuenta con alrededor de 500 000 personas, de las que en la actualidad la mitad son sedentarias. La tribu (*il*) se divide en dos secciones (*buluk*) que a su vez se subdividen en *bab*, luego en *tayefa*, luego en *tira*, en *owlad* y en *xanewada*.

> Esta segmentación muy elaborada y sabida corresponde a una organización de linajes de tipo patrilineal con matrimonio preferencial entre primos paralelos paternos [...] En realidad resulta prácticamente imposible obtener informadores baxtyâri de genealogías coherentes que superen los límites del *tash* o por lo menos del *tira*; más allá, los árboles genealógicos no revelan más que el empeño en traducir *a posteriori* las alianzas políticas en términos de filiación (pág. 29).

La *xanewada*, la familia conyugal, es la unidad de apropiación individual del rebaño y también de consumo. La familia extensa, la *owlad*, es la unidad de cooperación directa en el trabajo y preside la formación de los campamentos (de tres a doce tiendas). El *tira*, el linaje, corresponde al reagrupamiento, durante la actividad nómada, de muchos campamentos emparentados. En estos niveles de segmentación, el parentesco es al mismo tiempo el marco del uso de los pastos, de la organización del trabajo y del consumo de los productos. Más allá, las divisiones en *tayeza* y *bab* constituyen relaciones *políticas* dominadas por las familias aristocráticas o por los funcionarios que reciben su poder del jefe de la tribu, el *ilkhan*. Vemos, pues, que pueden formarse clases y un aparato estatal en el interior de una sociedad que sigue siendo tribal (idea que negaba Morgan en 1877, pero que desde hace mucho tiempo es aceptada por los partidarios del modo de producción asiático, luego por Marx en 1857), sin destruir la forma comunitaria de apropiación de la natu-

raleza ni la forma general de la sociedad, que mantiene el aspecto de un gran conjunto de grupos y de relaciones de parentesco. Entre los mongoles, por ejemplo, la distinción aristocracia/gente del común mantiene la forma de las relaciones adultos/jóvenes.

Existe, pues, una estrecha relación entre las formas de propiedad de la naturaleza y el desarrollo de las relaciones de castas, de clases, etc.

Desde luego, actualmente es imposible, sin un dilatado trabajo que movilice a un gran número de investigadores, conseguir una visión precisa de la múltiple evolución de las formas de propiedad. No obstante, como todos los sistemas de propiedad combinan principios distintos, según las distintas realidades en que es necesario reglar la apropiación (territorio de caza, tierras de cultivo, utensilios, caza, productos agrícolas y ganaderos, rituales, etc.), se puede proponer la hipótesis según la cual el desarrollo de nuevos sistemas de explotación de la naturaleza, de diversas formas de agricultura y de ganadería, por separado o juntas, han ampliado el campo de las desigualdades sociales —que, dentro de los grupos de cazadores-recolectores, se limitan a ser desigualdades en el control de los productos y de los ritos (medios imaginarios de actuar sobre la reproducción de la naturaleza)— y que esas desigualdades se extienden hasta el control de la tierra y de los medios de producción. El ganado es al mismo tiempo un medio de subsistencia, un medio de producción, un bien intercambiable y tal vez un medio de transporte. La tierra, al volverse agrícola, se convierte en un medio de producción y presenta menos facilidades para «circular» entre los grupos.

¿Cómo se han formado en estas sociedades las jerarquías sociales *hereditarias*? Éste es el problema principal a resolver. Nosotros no podemos proponer otra cosa que una for-

ma de *imaginar* la mecánica que ha podido conducir gradualmente a tales jerarquías hereditarias. Hay que partir, en efecto, del hecho de que en las sociedades de cazadores-recolectores, incluso en las más igualitarias (los pigmeos de Zaire, por ejemplo), de vez en cuando los grupos locales interrumpen la caza o la recolección para su reproducción cotidiana inmediata, y cazan para celebrar en común los ceremoniales religiosos, los rituales funerarios, la iniciación, etc., en suma, para hacerse cargo de los intereses comunes a todos los grupos locales. Muy a menudo, este «trabajo» extraordinario se distingue del «trabajo» que dedican habitualmente los miembros de un grupo local a su reproducción y a la de su grupo en que está *directamente* al servicio de la realización de intereses *comunes* a todos los individuos y a todos los grupos. Además, es más intenso que el trabajo habitual, puesto que debe proporcionar los medios para los banquetes colectivos, los sacrificios, etc. (*cf.* el ritual *elima* para la pubertad de las muchachas y el ritual *molimo* para la muerte de un adulto entre los pigmeos mbuti).

Hay que buscar, pues, las razones y las condiciones que han conducido en numerosas sociedades a que ciertos grupos se identifiquen con los intereses comunes a todos los grupos, de tal manera que el trabajo *adicional* destinado a satisfacer estos intereses comunes se haya destinado poco a poco a celebrar y mantener en su estado diferenciado esa minoría detentadora del monopolio de los medios (rituales o de otro tipo) de asegurar para todos la fertilidad, la vida, la justicia, etc. *El trabajo adicional de todos para todos* convertido en *el trabajo adicional de casi todos para unos cuantos*, tal parece ser la transformación que instaura nuevas relaciones de producción y que se desarrolla junto con éstas.

Esta transformación se había producido en el seno de determinadas sociedades de cazadores-recolectores-pescado-

res que se sedentarizaron en riberas marítimas excepcionalmente ricas en salmones, peces, moluscos y otros recursos marinos que explotaban por medio de técnicas complejas de captura y conservación: citemos los ejemplos bien conocidos de los kwakiutl de la costa noroeste de los Estados Unidos o el de los calusa de Florida, rápidamente diezmados por la colonización francesa. P. Bonte (1975, 1976, 1978) ha mostrado por su parte que, entre los ganaderos de África Oriental, donde domina un sistema de grupos de edad, sistema que sigue estando basado en la equivalencia de los individuos distribuidos por los mismos grupos de edad, pero que tolera fuertes desigualdades entre los grupos de edad (gerontocracia), el desarrollo de las clases sociales adopta la forma de desarrollo del profetismo: un grupo social, el del profeta, se asegura una relación privilegiada y exclusivista cada vez en mayor grado con lo sobrenatural, y a través de esta relación acaba por disponer del control último sobre la estructura de la comunidad. Una parte de la circulación del ganado, que en otros tiempos se realizaba con fines de reproducción social —en particular, los sacrificios—, se desvía para su propio beneficio. Este grupo termina por ocupar un lugar aparte, especialmente perceptibie con ocasión de los matrimonios: recibe gran número de mujeres, *sin contrapartida.* En otros lugares, esta evolución ha desembocado en formas de poder estatal centralizado, en las monarquías sagradas de África Oriental. Los trabajos de Malinowski sobre las jefaturas melanesias de las islas Trobriand y los de Firth sobre la jefatura polinesia de Tikopia han hecho visibles fenómenos análogos de monopolización por una aristocracia de los rituales de fertilidad, de la comunicación con los antepasados y los dioses, de gestión de los recursos comunitarios y de apropiación de una gran parte de la producción (hasta el 20 por 100), riqueza de la que una parte se

distribuye a continuación bajo forma de fiestas y servicios comunitarios. En este proceso, la violencia juega un papel, pero menor, por lo que parece, que un cierto consenso de los dominados a su dominación, lo cual es una de las paradojas de la formación (y de la futura desaparición) de las clases que aún está por explicar.

* * *

En definitiva, por todas partes aparece una íntima vinculación entre la manera de usar la naturaleza y la manera de usar al hombre. Pero, si bien los historiadores han reflexionado mucho sobre el camino que va desde las maneras de considerar al hombre a las de apropiarse de la naturaleza, aún son raros los investigadores que han explorado el trayecto inverso: C. Lévi-Strauss, desde luego que sí, y algunos antropólogos especializados en el estudio de las representaciones indígenas de la naturaleza del hombre, como Joseph Needham y sobre todo André G. Haudricourt[60], a los que debemos enfoques sintéticos que abren inmensas perspectivas sobre las diferencias que oponen la civilización occidental a la civilización china desde el neolítico.

> Frente al mundo vegetal y animal, a partir del neolítico el hombre no es solamente un depredador y un consumidor, sino que desde entonces ayuda, protege y coexiste a largo plazo con las especies que ha «domesticado». Se establecen nuevas relaciones de tipo «amical» que no dejan de recordar a las que los hombres mantienen entre ellos en el interior del grupo [...], pero sobre lo que yo quiero llamar la atención es sobre que la diversidad del mundo vegetal y animal sobre la superficie del globo hace imposible la identidad cualitativa de estas relaciones «amicales» en todas las civilizaciones (pág. 40).

Comparando los sistemas agrarios del occidente mediterráneo, que se basan en la complementariedad entre la agricultura y la ganadería, y la horticultura china, que eliminó casi por completo el recurso a los animales, Haudricourt mostraba la oposición paralela que encubrían los modelos de poder, de consideración del hombre. En Occidente, los

modelos de buen gobierno son a imagen y semejanza de las relaciones con la naturaleza, lo que siempre implica una acción directa, positiva y brutal: el pastor guía a su rebaño de borregos con el cayado en la mano, el agricultor planta y recoge los cereales como el trigo y la cebada que se pueden plantar y recoger «en masa», el navegante empuña el timón y dirige el navío que hacen avanzar los remeros. En la China antigua, el ganado y el borrego desaparecieron rápidamente frente a una agricultura intensiva basada en la horticultura: el cereal principal, el arroz, se trataba individualmente casi con la misma «amistad respetuosa» que otorgan los melanesios a los tubérculos que plantan y recogen uno a uno, con esmero. El principio es el mismo: aprovechar el molino arrocero o el vellón es ejercer una acción negativa sobre todo lo que puede obstaculizar el crecimiento de las plantas, luego una acción *indirecta* sobre éstas, en contraste con las distintas formas de acción positiva y directa del pastor o del agricultor cerealero occidental. A. G. Haudricourt cita «El tratado de los funcionarios y tratado del ejército», del siglo V d. C., donde se describe al jefe chino ideal como aquel que interviene *lo menos posible en* la vida de sus súbditos y deja crecer la prosperidad y la tranquilidad del pueblo. Qué contraste con Aristóteles, para quien: «No existe la menor amistad posible hacia las cosas inanimadas como tampoco hay justicia con respecto a ellas, como tampoco la hay del hombre respecto al caballo o al buey ni asimismo del dueño hacia el esclavo en tanto que esclavo»[61].

Pero Aristóteles escribía en el siglo IV a. C., mientras que en el siglo V ya había abolido Solón en Atenas la esclavitud por deudas, aunque los atenieneses, para procurarse esclavos, se vieran obligados a comprar o reducir a la esclavitud a otros griegos y, sobre todo, a los bárbaros. Como en el

África negra de los siglos XVIII y XIX, determinadas tribus bárbaras se encargaban de procurar a los traficantes de esclavos la mercancía que ellos venderían en Quíos o en otros mercados griegos.

Tomemos ahora el camino que va de las maneras de tratar al hombre a las maneras de apropiarse de la naturaleza. Para los historiadores, la esclavitud no habría adquirido toda su amplitud ni revestido sus formas más duras hasta que se desarrolló en Grecia, y luego en Roma, la propiedad privada del suelo, propiedad separada del espacio común, *ager publicus*, pero ligada a las formas comunitarias de apropiación del espacio en el sentido de que sólo el ciudadano podía poseer una parcela del suelo de la Ciudad. Quedaban excluidos los extranjeros (los metecos) y los esclavos. Esto no implicaba que todos los ciudadanos fueran propietarios. El que no lo era debía ejercer un oficio menos «noble» que la agricultura, como la artesanía o el comercio; pero desde ese momento vivía bajo la dependencia de otro. Solamente el agricultor, o al menos la propiedad de una parcela de tierra de suficiente tamaño, le garantizaba la independencia, la «autarquía», en otras palabras, un estatus social superior de hombre libre e igual a los demás ciudadanos.

Con el desarrollo de la propiedad privada, pues, la esclavitud tomó vuelos, desbordando en Roma las modestas formas de la explotación familiar griega para convertirse en el principal medio de producción de los grandes dominios que no sólo producían para el consumo local, sino para el mercado, para el dinero. El esclavo-mercancía, productor él a su vez de mercancías, es quien ha sufrido las formas más duras de opresión y de explotación. Ahora bien, producir mercancías para enriquecerse es una nueva manera de utilizar la naturaleza, de explotar sus recursos, ya no para satisfacer las limitadas necesidades de los grupos familiares y de las

comunidades locales, sino las necesidades de grupos sociales que están a la cabeza de los Estados que dominan los imperios. Separación del hombre de los medios de producción, separación de la propiedad privada de la propiedad comunitaria, dos transformaciones de las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza que componen la figura original de las desigualdades sociales, de las estructuras de clases de Occidente.

Como hemos visto (*cf.* anteriormente pág. 130), lo mismo hacían los incas cada vez que sometían a su poder un reino o una tribu local, expropiándolo de todas sus tierras que a continuación le devolvían, pero amputadas de dos terceras partes —una para el Sol y los sacerdotes, otra para el Inca—, que los vencidos debían cultivar prioritariamente y como prestación de servicios. Separación de la comunidad de una parte de su territorio, de sus medios de existencia, y la obligación de hacer un trabajo excedente siguen siendo aquí las dos caras de la explotación del hombre por el hombre (y de la naturaleza por el hombre). Estos análisis coinciden con los de Marx. Al tratar de las distintas formas de propiedad del suelo y de la extorsión del trabajo excedente, Marx distingue la forma «asiática», en la que el Estado es el propietario eminente del suelo, los impuestos y la renta de la tierra se confunden, y la forma feudal, en la que la renta y los impuestos son distintos; luego agrega lo siguiente, que viene a propósito en este contexto:

> Siempre hay que buscar el secreto más profundo, el fundamento oculto de todo el edificio social, y en consecuencia de la forma política que adopta la relación de soberanía y de dependencia, en suma, la base de la forma específica que reviste el Estado en una época dada, en la relación inmediata entre el propietario de los medios de producción y el productor directo (relación cuyos distintos aspectos corresponden naturalmente a un determinado grado de desarrollo de los métodos de trabajo, luego a un cierto grado de la fuerza productiva social). Esto no impide que una misma base económica [...] bajo la influencia de innumerables condiciones empíricas [...] pueda presentar variaciones y matices infinitos que

sólo podrá dilucidar el análisis de las condiciones empíricas (El Capital, III, 3).

Marx plantea aquí un principio de análisis de alcance general, puesto que, junto a los casos en que el propietario (colectivo o individual) y los productores son distintos y mantienen una relación de soberanía o de dependencia, existen todos los casos en que los productores son «propietarios» de sus medios de producción y sus condiciones de existencia (propiedad comunal, propiedad familiar, propiedad individual, etc., de los medios de producción). Ahora bien, este principio, que el propio Marx había generalizado en *La ideología alemana* (1847) y en los *Formen* (1857), implica *dos* hipótesis sobre las razones de la diversidad de los «edificios sociales» que se van sucediendo en la historia, hipótesis que deben demostrarse en cada uno de los casos: según la primera, se descubrirá el secreto más escondido de la lógica original de cada uno de los edificios sociales cuando se hayan descubierto las relaciones de producción sobre las que descansan; y según la segunda, esas mismas relaciones de producción no surgen por casualidad, sino que corresponden a «la fuerza productiva» de una sociedad, a sus capacidades intelectuales y materiales de actuar sobre la naturaleza para utilizarla para sus fines.

Ya no nos encontramos en absoluto ante la idea, fecunda, del siglo XVIII según la cual para cada modo de subsistencia existen unas formas correspondientes de pensamiento, de gobierno, en suma, una lógica global, una coherencia interna de las sociedades. Con Marx hemos pasado a la idea, que la prolonga, pero transformándola en profundidad, la idea de una lógica basada en la dinámica propia y contradictoria de los modos de producción (que no se «deducen», sino que se descubren mediante el análisis de las realidades empíricas con infinitas variaciones). De este modo pasan a ocupar

el primer plano del análisis, no ya las relaciones de los hombres con la naturaleza, sus modos materiales de producción y de subsistencia, las diversas maneras de explotar los recursos de la naturaleza, sino las relaciones de los hombres entre sí, las distintas maneras de cooperar o de explotarse durante la apropiación de la naturaleza.

Dinámica contradictoria de los modos materiales y sociales de producción, cuyas formas y ritmos nacerían, si ninguna historia exterior concurriera a perturbarlos, de las transformaciones de las relaciones entre los hombres en el proceso de apropiación de la naturaleza. Las dinámicas más espectaculares surgen de las formas de más acusada separación entre la propiedad de la naturaleza (quienes la poseen y la utilizan) y su apropiación concreta (quienes «producen», actúan directamente, concretamente sobre ella). Además, hay que recordar que la explotación del hombre por el hombre implica en la misma medida la producción que la destrucción de las riquezas, si ésta es una condición de la reproducción de las relaciones de producción. Recordemos el ejemplo de los aztecas, que sacrificaban cada año a sus dioses hasta diez mil prisioneros de guerra, o el del antiguo Egipto y la construcción de las pirámides y de las sepulturas de los faraones, encarnaciones de Osiris. Pero ¿tenemos necesidad de ir a buscar tan lejos nuestros ejemplos? Actualmente, la lógica del modo de producción capitalista obliga a acrecentar sin cesar la productividad del trabajo social, a disminuir los costes, a «economizar», al tiempo que se produce un despilfarro desenfrenado de los recursos naturales y de la fuerza productiva intelectual y material de los productores. El uso del hombre y el uso de la naturaleza están vinculados, y no hay crisis en el uso de la naturaleza que no suponga una crisis en el modo de vida del hombre.

La antropología y sus materiales sólo aparentemente nos alejan de los problemas de nuestra sociedad. La antropología hace que nos movamos sin cesar en su mismísimo corazón, pero con una perspectiva que nos permite situar mejor los fenómenos en el espacio y en la historia, sin dar pie a las generalizaciones ilusorias y abusivas de las «filosofías de la historia» que sólo pueden ser miopes con la historia, cegadas por ellas mismas y obstaculizadoras de la acción. Nuestro ensayo hay que tomarlo como un mero inicio de una serie de análisis concretos todavía por realizar. Inmensos problemas, la dimensión de los territorios, la productividad de los sistemas de explotación de la naturaleza o la guerra, han quedado en la sombra. Los tiempos no son ya aquellos donde Hegel podía leer veintidós mil libros antes de escribir la *Enciclopedia de las ciencias de la naturaleza* y considerarse, como proclamaba en *La ciencia de la lógica*, por «Dios antes de la creación del mundo».

Segunda parte

La parte ideal de lo real

3
La parte ideal de lo real[62]

El viaje de mil leguas comienza por un paso.
Lao Tse, *Tao Te King*

¿Por qué poner de relieve esta hermosa frase de Lao Tse, el Viejo, como le llama Etiemble? No es para que «haga bonito», sino para mostrar los límites de nuestra ambición en un momento, luego de tantos otros, en que nos ponemos a escribir no sobre las ideologías, sino más bien sobre lo ideológico. En los dos primeros capítulos de este libro hemos abordado los problemas teóricos a los que pretendemos ahora enfrentarnos directamente. Desde luego, no podemos tratar de la representación de la naturaleza ni de sus formas de apropiación sin situar el lugar que ocupa el pensamiento en la producción de la realidad social y de sus interpretaciones. Aquí, al margen de volver sobre ciertas demostraciones para afinarlas, querríamos dar un paso fuera de las rodadas donde se atascan la mayor parte de los análisis para proseguir adelante.

Hay algo que no funciona en las ciencias humanas cuando se trata de las ideologías. Haciendo una caricatura exagerada, se puede decir que hay dos tesis que se enfrentan en el viejo debate sobre las relaciones entre las ideas y las realidades sociales, la historia:

Tesis 1. Las ideas mueven el mundo, puesto que configuran, desde principio, las realidades sociales y puesto que, en

un cierto sentido, impulsan a las sociedades y su historia durante milenios. En su apoyo se invoca el islam, el hinduismo, el cristianismo, el maoísmo, o sea, las grandes ideologías religiosas y políticas que parecen haber fabricado a los hombres a su imagen y semejanza, haber sido la fuente vital de donde brotaba la realidad y no el punto de llegada, la expresión en el pensamiento de las realidades nacidas fuera de él y sin él.

Tesis 2. Una sociedad no se reduce a las ideas que puedan hacerse sus miembros. Existen fuera del pensamiento realidades que tienen más peso que él en la historia, en primer lugar las realidades materiales y las relaciones sociales que las organizan. En suma, en el orden de las realidades sociales, las realidades infraestructurales tienen primacía sobre las superestructuras y las ideas. De todas formas, como éstas no salen de la nada, tienen que corresponder a una sociedad y a una época determinadas sobre las cuales actúan a su vez: los dioses del Olimpo murieron con la Antigüedad. Se habrán reconocido los temas que habitualmente se toman de Marx.

Los partidarios de la primera tesis responden a la segunda que aquellos dioses no nacieron con el modo de producción esclavista y que el cristianismo, y su ideología de un Dios con tres personas que murió en la Santa Cruz para salvar a la humanidad, se encuentra todavía muy bien después de haber atravesado, no sin algunas crisis y metamorfosis, dos mil años de historia y tres o cuatro modos de producción. ¿Dónde están, pues, en estos dos casos, la correspondencia entre infraestructura, superestructuras e ideologías?

En realidad, lo que se pone en cuestión es la existencia y la naturaleza de una lógica interna al funcionamiento y la evolución de las sociedades. Una lógica cuya existencia nadie niega en verdad del todo, pues la experiencia demuestra

que todas las actividades sociales, todas las relaciones sociales, no tienen el mismo peso sobre la organización y la reproducción de las sociedades. Toda sociedad presenta algo así como una jerarquía explícita entre las distintas actividades sociales. Pero esta jerarquía consciente, visible en la disposición de las instituciones, ¿ordena realmente la reproducción de su sociedad?

El debate se entabla ahí. Al primado de la economía en todas las sociedades, que proponen los marxistas, oponen los no-marxistas el del parentesco entre los aborígenes australianos o los nuer (Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard), o el de la religión (L. Dumont) en los sistemas de castas de la India, o bien el de la política en la Atenas del siglo v a. C. (K. Polanyi, Ed. Will)... Señalemos que al afirmar la primacía del parentesco, de la religión o de la política no sólo se afirma la preeminencia de las ideas encarnadas en las instituciones, luego en las relaciones sociales, en las estructuras sociales, sino que se afirma, dicho en otras palabras, contra los marxistas, la primacía de lo que éstos llaman las superestructuras.

Visto desde más cerca, este debate tiene todas las posibilidades de durar aún mucho tiempo y ninguna de progresar. Pues los dos bandos parten de presupuestos teóricos irreconciliables, irreductibles, porque su confrontación no se produce nunca en un mismo plano.

Pues ¿qué hacen los no-marxistas? Aunque cada uno de ellos opone al marxismo una primacía diferente según la sociedad a la que se refiera, todos proceden del mismo modo y a partir del mismo presupuesto: invocan la existencia de un orden social visible, el predominio aparente, en la práctica y en la conciencia sociales de los miembros de una sociedad dada, de actividades que los marxistas llamarían superestructurales, para refutar una hipótesis que se basa en la

existencia de un orden de causalidades que no perciben ni pueden percibir de manera inmediata los individuos ni los grupos que componen la sociedad en cuestión. Desde esta perspectiva, pueden reconocer una cierta verdad a la tesis marxista: la de corresponder a la lógica de la sociedad capitalista, la única donde la economía domina aparentemente la organización y el funcionamiento de la sociedad. Salvo este caso particular, la hipótesis marxista no tendría ningún valor explicativo, ningún alcance científico. Los marxistas se empeñarían por otras razones, por razones partidistas, a tomar una excepción por la regla y se ensañarían en imponérsela a todas las sociedades, de la historia pasada como del presente.

Este argumento, que parece no recurrir más que a hechos, de los que extrae su fuerza y su razón, se basa en una tesis teórica supuestamente demostrada, siendo así que no lo está. Esta tesis es bien conocida y es la que constituye la base del empirismo, que afirma que el orden visible de los hechos muestra por sí mismo su razón de ser y los hace inteligibles. No habría, pues, que buscar detrás del orden visible un orden oculto que lo refutara o lo incluyera en una explicación diferente producida por el conocimiento científico. No obstante, a partir de esta tesis sin demostrar los empiristas invocan el predominio e tal actividad social en tal sociedad, como si esta invocación bastase para refutar la tesis marxista.

Los marxistas, a su vez, proceden de la manera contraria: la apariencia de los hechos no revela su esencia. (No son los únicos que lo dicen: C. Lévi-Strauss y los estructuralistas, que también son por principio antiempiristas, se les suman). Luego están obligados a demostrar no solamente que el predominio de tal superestructura no refuta en absoluto la hipótesis de la primacía de las infraestructuras, sino también

a demostrar cómo la primacía de las infraestructuras explica el predominio de tal o cual superestructura. ¿La cuadratura del círculo? Un marxista jamás responde atacando para defenderse, aun cuando pueda replicar a los empiristas que ellos también explican el predominio de tal superestructura, sin contentarse con invocar la fuerza de una idea: esta idea ¿de dónde procedería, de dónde sacaría la fuerza para imponerse, para configurar a los hombres y la sociedad? Estas preguntas se las dirige a sí mismo tanto como a los otros. No hacen sino volver a formular el problema de la naturaleza, el papel y las funciones de las ideas y las ideologías en el funcionamiento y la evolución de las sociedades.

Si somos a la vez conscientes y participantes en el debate y en el diálogo de sordos a que se reduce el enfrentamiento de estas tesis irreconciliables, ¿por qué, entonces, nos embarcamos en esta galera citando a Lao Tse y con la perspectiva de un viaje de mil leguas? Porque tenemos la convicción de haber dado un primer paso, el que consiste en transformar los términos mismos del debate a partir de dos resultados teóricos.

El primero se ha conseguido en los dos capítulos precedentes y podría resumirse de la siguiente manera: la distinción entre infraestructura y superestructuras no es una distinción de niveles ni de instancias, ni una distinción entre instituciones, aunque se pueda presentar de esa forma en determinados casos. Por principio, es una distinción entre funciones. La noción de causalidad en última instancia, de primacía de las infraestructuras, se refiere a la existencia de una jerarquía de funciones y no a una jerarquía de instituciones. Una sociedad no tiene arriba ni abajo y no consiste en un sistema de niveles superpuestos. Es un sistema de relaciones entre los hombres, de relaciones jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones, funciones que determi-

nan el peso respectivo de cada una de sus actividades sobre la reproducción de la sociedad.

El segundo, que aún no hemos abordado aquí, es que toda relación social, cualquiera que sea, incluye una parte ideal, una parte de pensamiento, de representaciones; estas representaciones no son únicamente la forma que reviste esa relación para la conciencia, sino que forman parte de su contenido. No hay que confundir ideal con idealista o imaginario[63]: no todas las representaciones llegan a hacerse presentes en la conciencia como visiones *a posteriori* de realidades que habrían nacido antes de ellas, fuera de ellas y sin ellas. Lejos de ser una instancia separada de las relaciones sociales, de ser su apariencia, su reflejo deformado-deformante en la conciencia social, forman parte de las relaciones sociales desde que comienzan a formarse y son una de las condiciones para su formación. Pero si hay algo de ideal en todo lo real social, no todo es ideal en ese real.

¿Significa esto que toda realidad ideal es ideológica? ¿Existen, por otra parte, criterios que permitan distinguir entre las ideas que son ideológicas y las que no lo son? Desde luego que no si uno no se limita a bautizar de ideológica cualquier representación del mundo por poco organizada que sea. Entonces, ¿es menester seguir haciendo el uso más habitual que consiste en denominar ideológicas a las representaciones ilusorias que se hacen los hombres de ellos mismos y del mundo, y que legitiman el orden social existente y, en consecuencia, las formas de dominación y de explotación del hombre por el hombre que en ocasiones contiene? Esta definición restrictiva parece marxista, pero hay que ver si lo es y cómo se coordina con la idea que acabamos de proponer según la cual toda relación social conlleva necesariamente una parte de pensamiento que no es necesaria-

mente ilusorio o legitimante y que pertenece al contenido de esa relación desde su formación.

Para avanzar hacia la solución de estos problemas vamos a volver sobre algunos puntos y a analizar sucesivamente las siguientes cuestiones:

1. La naturaleza de la distinción entre infraestructura y superestructuras.
2. Las relaciones entre determinación económica y predominio de tal o cual superestructura y el fundamento de este predominio.
3. La parte ideal de lo real y la distinción entre ideológico y no-ideológico.
4. El paradigma (y las paradojas) de la «legitimidad» del nacimiento de las clases y del Estado.

Por último, concluiremos con un breve análisis de las relaciones entre lo pensable y lo impensable, lo factible y lo infactible, en un contexto estructural e histórico dado; es decir, con un análisis de lo que se podría entender por las misteriosas palabras de la necesidad histórica.

La distinción entre infraestructura y superestructuras

El primer punto que oscurece en todo momento los debates y condena desde el principio a los adversarios a no entenderse nunca es que unos y otros están de acuerdo en ver en la distinción entre infraestructura y superestructuras una distinción de instituciones y no de funciones. Pero, para empezar, ¿qué entendemos nosotros por infraestructura?

Es la combinación de diversas condiciones materiales y sociales que permite a los miembros de una sociedad produ-

cir y reproducir los medios materiales de su existencia social:

1. las condiciones ecológicas y geográficas determinadas a partir de las cuales una sociedad extrae sus medios materiales de existencia;
2. las fuerzas productivas, es decir, los medios materiales e intelectuales que utilizan los miembros de dicha sociedad, después de haberlos inventado, copiado o heredado, en los distintos procesos laborales mediante los cuales actúan sobre la naturaleza para extraerle sus medios de existencia, medios que constituyen desde ese momento una parte socializada de la naturaleza;
3. las relaciones de producción, es decir, las relaciones entre los hombres, cualesquiera que sean, que asumen la triple función de determinar la forma social del acceso a los recursos y el control de los medios de producción; de redistribuir la fuerza de trabajo de los miembros de la sociedad en los distintos procesos laborales y organizar el desenvolvimiento de estos últimos; y de determinar la forma social de la circulación y la redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo.

Para nosotros, como para Marx, sólo las relaciones sociales de producción constituyen en sentido estricto la estructura económica de la sociedad: «Die Gesamtheit dieser Produktionverhàltnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft» (K. Marx, «Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política»). Recordemos, no obstante, que las fuerzas productivas y las relaciones de producción,

bien que distintas, no existen nunca por separado, sino siempre combinadas, articuladas unas con otras de una manera específica. Las diversas formas específicas de estas combinaciones constituyen otras tantas formas materiales y sociales de la producción o modos de producción. Los modos de producción no se reducen, pues, a las diversas formas de la división del trabajo. No existen modos de producción agrícola, pastoral, artesanal, etc. Se puede practicar la agricultura, la ganadería y la artesanía en el marco de las mismas relaciones de producción, tanto si son feudales como si son capitalistas, socialistas, etc. Los caracteres específicos de cada una de estas actividades productivas pueden entrañar formas particulares de división del trabajo, sin que ello implique diferentes formas de propiedad de los medios de producción y del producto.

Volvamos por un momento sobre las definiciones. Son formales, pero no vacías. Como en la realidad sólo existen formas particulares de producción y producciones particulares, las nociones generales de producción, relaciones de producción, etc., no son sino resúmenes abstractos y cómodos de aspectos comunes a todas las estructuras económicas que no caracterizan a ninguna en particular; las definiciones son al mismo tiempo, pues, conocimientos positivos pero generales y condiciones formales del análisis de realidades concretas que siempre son específicas. Permiten investigar, no bastan para encontrar.

Sin embargo, tal como son, estas definiciones entrañan consecuencias que habitualmente se silencian y que contradicen la concepción —«marxista»— corriente sobre las relaciones entre la infraestructura, las superestructuras y la ideología.

Fuerzas productivas

Examinemos en primer lugar la definición de fuerzas productivas: los medios materiales e intelectuales, etc.; los medios materiales son, en primer lugar, el mismo hombre, su propio cuerpo y sus capacidades físicas. Adicionalmente, son los medios que los hombres interponen entre ellos y la naturaleza para actuar sobre ésta. Estos medios se pueden encontrar en condiciones de usarlos en la naturaleza o bien ser fabricados. Pero el uso, tanto del cuerpo como de los medios materiales, implica la utilización de un complejo conjunto de representaciones, de ideas, de idealidades: representaciones del objetivo, de las etapas y de los efectos de las actividades (que nosotros denominaremos trabajo, pero que rara vez aparecen como tal en numerosas sociedades primitivas o precapitalistas). Y estas representaciones remiten a su vez a las reglas de fabricación de los utensilios, a las actitudes corporales y, por supuesto, más en el fondo, a las concepciones indígenas de la naturaleza y de las relaciones del hombre con la naturaleza.

Nos hallamos, pues, en el *interior* mismo de toda actividad material del hombre sobre la naturaleza, un conjunto complejo de realidades ideales cuya presencia e intervención es necesaria para que la actividad tenga lugar.

Hacer el inventario de estas realidades ideales incluidas en los distintos procesos materiales, que difieren según las culturas y las épocas, es una tarea inmensa y enormemente difícil, iniciada hace mucho tiempo por los historiadores y los antropólogos, pese a lo cual sigue siendo un terreno muy olvidado por las ciencias humanas a pesar de las renovaciones aportadas por la etnociencia (H. Conklin) y por la historia de las técnicas y de las ciencias (B. Gilles, Ai G. Haudricourt, A. Leroi-Gourhan, J. Needham, Ch. Parrain). Para mantenernos en un plano general, nos parece que las distintas realidades ideales que se encuentran en el seno de

un proceso laboral pueden clasificarse en dos grandes tipos, según las funciones que asuman las representaciones.

Por una parte, las representaciones y los principios que, en tanto que interpretación de lo real, pretenden organizar las formas adoptadas por las distintas actividades materiales (proceso de trabajo) y las fases de su desenvolvimiento: son las taxonomías de plantas, de animales, de suelos, de fenómenos climáticos, de reglas de fabricación y de uso de herramientas, de esquemas de acciones materiales y de conductas simbólicas. Por otra parte, las representaciones que explican por qué tal o cual tarea debe reservarse a los hombres, a las mujeres, a los jóvenes, a los esclavos, a las gentes del común, a los maestros, a los aristócratas, al rey...; en suma, las representaciones que legitiman el lugar y el estatus de los individuos y de los grupos frente a las realidades, que se le permiten, se le prohíben, se le imponen, etc.

Desde luego, esta distinción no existe más que para nosotros y sólo tiene valor analítico. Sería absurdo ver en *Los trabajos y los días*, de Hesiodo un tratado de agronomía, como a menudo se ha hecho, porque contiene numerosos consejos técnicos del poeta-campesino a su hermano sobre la época de la cosecha, la elección de suelos, etc. En realidad, es un poema religioso y político; escrito en plena crisis agraria de la Grecia del siglo VII a. C., crisis nacida, según Hesiodo, de la desmesura de los hombres que dio lugar a la huida de los dioses hacia el cielo. Lo que preconiza, más allá de su hermano, a todos los griegos, es que observen escrupulosamente los rituales que exige el cultivo de los campos. La agricultura, practicada de este modo, se convertirá en una fuente de méritos, en una escuela de virtud, y los dioses volverán a estar dispuestos a comunicarse con los hombres y a prodigarles sus favores.

Para apreciar el alcance de este ejemplo, estudiemos más despacio la noción de trabajo en la Grecia antigua y luego tomemos otros casos muy distintos: el de la antigua China y el de los maenge de Nueva Guinea.

En lo que respecta a la Grecia antigua, nos basaremos en los trabajos de J.-P. Vernant que, a nuestros ojos, siguen siendo modélicos.

No existe en griego antiguo una palabra que designe el «trabajo» en general ni un verbo que traduzca «trabajar» en el sentido general y moderno del término. Se encuentran las palabras *pomos*, que se refiere a cualquier actividad penosa, y *ergon*, que quiere decir «tarea» y se aplica tanto a los trabajos agrícolas como a las actividades guerreras. El verbo *poiein* quiere decir «hacer», «fabricar», y *pratein* «hacer» en el sentido de actuar (como en inglés los verbos *to make* y *to do*). J.-P. Vernant ha mostrado que, en el siglo VIII a. C., los oficios de herrero, de alfarero y de tejedor se consideran de la misma manera que los de adivino, aedo y médico (África podría proporcionar numerosos ejemplos comparables). Todas estas actividades son *technai*; conllevan el empleo de procedimientos secretos, un saber especializado, fruto de un largo aprendizaje, de una iniciación que se desarrolla fuera del *oikos* (grupo familiar). Están destinados a todos los miembros de la comunidad, pero ante todo a los más poderosos y los más ricos, los aristócratas; éstos gustan de rodearse de artesanos que producen objetos de lujo, o de músicos y de cantores que realzan su condición. La agricultura no es considerada una *techne*, un oficio. Todo ciudadano puede y debe practicarla. No exige ningún aprendizaje secreto, sino ante todo una actitud virtuosa hacia los hombres y piedad hacia los dioses. Tal sería la lección del poema de Hesiodo. Al igual que la guerra, la agricultura es patrimonio de todos los hombres libres y, antes que nada, permi-

te a estos hombres libres seguir siéndolo, pues gracias a ella pueden subvenir a sus necesidades sin depender de otro, mientras que el artesano depende de sus clientes para vivir. En suma, al igual que la guerra, la agricultura es una actividad que reporta méritos a quien la ejerce, tanto en la Ciudad como de cara a los dioses. No se la concibe como una actuación sobre la naturaleza, a la que pretendería transformar: «Esta transformación —dice J.-P. Vernant—, incluso cuando fuera posible, constituiría una iniquidad. El trabajo de la tierra es una participación en un orden superior al hombre, al mismo tiempo natural y divino… Un intercambio personal con la naturaleza y los dioses más bien que un comercio entre hombres»[64].

Tampoco la fabricación de un objeto se concibe en la Antigüedad como un trabajo de transformación de la naturaleza. La fabricación, *poiesis*, es un movimiento (*kinesis*) orientado a producir una forma (*eidos*) en una materia. El movimiento pone en práctica en manos del individuo una forma cuyo modo de empleo es una *techne*, un conjunto de procedimientos más o menos secretos. Ahora bien, la forma de un objeto está determinada por el uso de ese objeto y el uso por una necesidad; necesidad y uso que sólo conoce bien el usuario. Por eso el artesano está doblemente sometido a este último: trabaja para él, que es quien posee el conocimiento de la esencia del objeto en el que pasa a mandar. Para un griego, la verdadera causa del objeto fabricado no es el artesano, que sólo aparece como el motor de una actividad, como decía Aristóteles. La verdadera causa está fuera del objeto y fuera del artesano, en la forma que es a la vez la esencia y el objetivo del producto fabricado, es decir, su causa formal y su causa final. Pero la forma y la ciencia de la forma están en la cabeza del consumidor, no del fabricante. Según la hermosa fórmula de J.-P. Vernant, «*socialmente el ar-*

tesano griego no es productor». La actividad de fabricar no es productiva. Dentro de este sistema social y mental, el hombre no tiene conciencia de «actuar» (*pratein, praxis*) cuando fabrica las cosas, sino cuando las utiliza, y «el verdadero problema de la acción [...] no consiste en fabricar los objetos ni en transformar la naturaleza: consiste en tener ascendiente sobre los hombres, en vencerlos y dominarlos». La forma suprema de la *praxis* es la política, actividad de los hombres libres y miembros de su comunidad, de una Ciudad que los produce y los reproduce.

En último término, la única actividad digna de un hombre libre es la actividad política, que implica el ocio, el distanciamiento del trabajo manual. Es interesante recordar que en Roma el ciudadano disfruta del *otium*, del «ocio», y que quienes trabajan viven del *negotium* (*nec-otium*, privados del ocio, de donde deriva la palabra en romance).

Sin embargo, de ser demiurgo en el siglo VIII, el artesano se convierte en el siglo V en ciudadano de estatus inferior. La evolución de las representaciones del artesano corresponde a la de la Ciudad hacia la democracia, a la pérdida por parte de la aristocracia de una gran parte de su poder y a la desaparición parcial y concomitante del artesanado de lujo. El artesanado ha cambiado, pues, de estatus al cambiar de función y de lugar dentro de la nueva sociedad. La misma agricultura, que era celebrada en los primeros tiempos de la Ciudad como la escuela del ciudadano, se va volviendo poco a poco en una ocupación casi indigna de un hombre libre y que el ciudadano puede confiar a sus esclavos, limitándose él a dar las órdenes al intendente que los supervisa. De manera que la evolución simultánea de las representaciones relativas a las actividades agrícolas y artesanales, y al estatus de quienes las ejercen, traduce el avance de la eco-

nomía antigua hacia el uso cada vez más intenso de esclavos y de trabajo servil.

En «Trabajo e ideología en la China antigua»[65], Michel Cartier, al analizar la obra del filósofo Mencio, trató de reconstruir cómo se concebía el trabajo en la China antigua. Lo mismo que entre los antiguos griegos, los campesinos son soldados, pero no viven en las ciudades y no son ciudadanos. La jerarquía social diferencia una clase de los gobernantes, los *shih*, funcionarios, administradores o jueces, a cuya cabeza está el soberano, hijo del cielo, a la vez que señor de la agricultura y jefe bélico; debajo, una clase de campesinos-soldados (*nung*) que, mediante su trabajo manual, producen el alimento y las riquezas del reino; más abajo aún, los artesanos (*kung*), y, por último, al pie de la escala de los hombres libres, el grupo más despreciado, los comerciantes (*chang*).

La lengua china, a diferencia de la mentalidad occidental, utiliza el mismo término, *lao*, para designar las actividades de los gobernantes que trabajan con el pensamiento y las de los campesinos que se valen de las manos para producir el grano y hacer la guerra. Todas estas actividades se consideran penosas, pero reportan méritos a quienes las realizan. Los trabajos de los artesanos y de los comerciantes, en cambio, puesto que sólo exigen habilidad y paciencia, crean realidades artificiales que no aportan ningún mérito a sus autores, y se utiliza el verbo *ch'in* para designarlas. Señalemos que todas las actividades femeninas son actividades *ch'in*.

En «Energía y virtud: el trabajo y sus representaciones en Nueva Bretaña»[66], Michel Panoff ha mostrado que, para designar lo que nosotros llamaríamos «trabajo agrícola», los horticultores maenge utilizan tres verbos con distintas connotaciones: *lege*, que significa «reglar, equilibrar» las relaciones; *kuma*, «gastar energías», movilizarlas de manera

continuada; *vai*, hacer lo necesario para alcanzar un objetivo determinado y, en un sentido más amplio, forma de actuar, costumbres. Para un maenge, cultivar la tierra no consiste en «producir» ni en «transformar» la naturaleza, sino en realizar una actividad que se sitúa en la intersección de los tres campos semánticos que hemos descrito. Ahora bien, donde se encuentran esos significados domina la idea de que practicar la agricultura es practicar un intercambio con los antepasados y con los dioses; no se trata de transformar la materia, sino de mantener, a través de esta relación, un vínculo fundamental con las fuerzas invisibles de la naturaleza que comprenden los muertos (que viven eternamente) y los dioses (eternamente poderosos). Lo mismo que los antiguos griegos y que los campesinos chinos, al cuidarse de la belleza, de la ordenación e incluso del buen aroma de sus huertos, los maenge acumulan méritos. Y en la abundancia o la pobreza de sus cosechar leen la medida de su «virtud», la sanción mediante la cual los antepasados y los dioses consagran la aptitud de cada cual al honrarlos y honrarse.

¿Qué debieron pensar los maenge cuando un poder colonial los obligó a construir carreteras o a ir a «trabajar», a cambio de dinero, en las plantaciones de copra o de caucho que poseían los blancos que habían invadido su isla? Partiendo de las representaciones de la actividad agrícola tradicional, ¿podían tomar conciencia de estar siendo «explotados» en su nueva actividad productiva y en la forma social, asalariada, que revestía este trabajo?

En el corazón de la parte más material de la infraestructura de las sociedades, en el corazón de las fuerzas productivas de que disponen para actuar sobre la naturaleza, descubrimos, pues, una parte ideal (conocimientos o representaciones abstractos de todas clases que se prolongan en las habilidades que son al mismo tiempo saberes corporales).

Esta *parte ideal constituye una especie de armadura, esquema organizador interno de su «puesta en práctica»*. Pero las fuerzas productivas no se ponen en práctica más que en el marco de las relaciones sociales determinadas que impone una determinada forma de división del trabajo que otorga tal valor a tal tarea y vincula cada tarea a una categoría social (hombres/mujeres, jóvenes/adultos, amos/esclavos, etcétera). Estas asignaciones y estos vínculos contienen igualmente una parte ideal compuesta de representaciones que *legitiman* los valores que se conceden a las distintas actividades sociales.

Pero estas representaciones no tienen solamente una existencia mental. También son ideas que se manifiestan en la lengua. Y ésta es una de las condiciones indispensables para el aprendizaje de las técnicas y su transmisión y, por tanto, para la conservación de las fuerzas productivas. Es necesario que estas representaciones sean comunicadas de generación en generación mediante el lenguaje y el aprendizaje corporal. Es necesario, pues, incluir entre las fuerzas productivas no sólo las idealidades que hemos catalogado, sino los medios, lingüísticos o de otra clase, necesarios para expresarlas socialmente y transmitirlas en el seno de una sociedad y de una cultura.

Este análisis nos conduce a la conclusión, pues, de que el pensamiento y el lenguaje forman necesariamente parte de las fuerzas productivas. La distinción entre infraestructura, superestructuras e ideología no es, por tanto, una distinción entre realidad material y realidad inmaterial. Es una distinción entre funciones. Para terminar, si existe el pensamiento en el corazón de la faceta más material de las actividades sociales, no puede haber *a fortiori* ninguna relación social que no contenga en su interior una parte de pensamiento, una parte ideal. Ahora el pensamiento no aparece ya como

un nivel separado de los demás niveles: la constatación de su presencia en todos los lugares de la realidad social hace desaparecer las nociones de nivel o de instancia.

Relaciones de producción

De manera espontánea, los economistas profesionales, y con ellos el gran público, se representan la estructura económica de cualquier sociedad a imagen y semejanza de como es en la nuestra: un conjunto de instituciones diferenciadas de las demás relaciones sociales, políticas, familiares, religiosas, etc. En el marco del modo de producción capitalista, el proceso de producción se realiza en el interior de las «firmas», unidades sociales distintas de la familia, de las iglesias, de los partidos y de las comunidades raciales. No sucede lo mismo en el seno de las sociedades precapitalistas o no capitalistas. Sobre este punto, Marx (si no los marxistas) fue el primero en condenar toda tentación de aplicar al conjunto de las sociedades nuestra visión particular de la economía. Un siglo después, al igual que en Max Weber, volvemos a encontrar esta postura en Karl Polanyi y la corriente substantivista de la antropología económica.

Los historiadores y los antropólogos constatan que, en efecto, cuando buscan aislar la estructura económica de las sociedades precapitalistas necesitan ir a buscarla entre las relaciones sociales que los marxistas clasifican como superestructuras. Para ilustrar estas distintas posibilidades, tomaremos tres ejemplos entre la multitud de ellos que nos ofrecen la historia y la antropología.

La mayor parte de las antiguas sociedades aborígenes de Australia viven de la caza, de la recolección y a veces de la pesca, están divididas en grupos de parentesco que intercambian esposas, las cuales circulan de generación en generación en el mismo sentido (divisiones en mitades, en sec-

ciones o en subsecciones que practican una forma restringida o generalizada de intercambio). Estas divisiones sociales no regulan únicamente el matrimonio y la filiación, que son las funciones explícitas y universales de las relaciones de parentesco, sino que sirven igualmente de marco para el ejercicio del poder y para las prácticas rituales destinadas a actuar sobre las condiciones de reproducción del universo y de la sociedad, sobre el sol, la luna, la lluvia, etc. Los poderes políticos, rituales y la *autoridad* se encuentran, en definitiva, reunidos en las manos de los hombres de edad, maestros de las iniciaciones, casados con varias esposas y representantes de los varios grupos de parentesco que componen cada tribu.

Pero, tal como hemos demostrado en el capítulo 2, estas relaciones de parentesco servían al mismo tiempo de marco social para la apropiación del territorio de cada tribu y de los recursos naturales. Y esto en dos aspectos, uno abstracto y otro concreto, que llevan a la práctica de manera distinta pero complementaria los dos aspectos indisociables del parentesco, la filiación y la alianza. Por una parte, cada grupo de parentesco heredaba de sus antepasados (reales o míticos) los «derechos» para usar determinadas porciones de territorio. Pero, por otra, si estos derechos eran comunes a todos los miembros de cada grupo de parentesco, no lo eran en exclusividad: en ciertas circunstancias los otros grupos, singularmente los aliados por matrimonio, podían compartirlos. En realidad, la apropiación «concreta» de los recursos se llevaba a cabo en el marco de las bandas locales: éstas erraban nómadas por diversas partes del territorio tribal y, al revés que las secciones, constituían unidades de producción y de consumo directas. Estas bandas estaban compuestas de un pequeño número de familias e individuos pertenecientes a muchas secciones, pero centrados alrededor de un

núcleo patrilineal y patrilocal de familias pertenecientes a la sección de cuyo territorio explotaban habitualmente los recursos naturales. La banda legitimaba con la presencia dentro de ella de sus aliados por matrimonio la explotación de los recursos de otros territorios cuando las circunstancias así lo exigían.

Las relaciones de parentesco, de filiación y de alianza, servían, pues, de sostén y de marco para la apropiación abstracta (propiedad) y concreta (proceso laboral) de la naturaleza. Estas relaciones, combinadas con las relaciones entre los sexos y entre las generaciones, constituían la estructura social de los distintos procesos materiales de producción. Funcionaban al mismo tiempo: 1) como condición social de la apropiación abstracta de la naturaleza y de sus recursos; 2) como base de la organización social y de la cooperación de los individuos y los grupos en los distintos procesos concretos de explotación material de los recursos (caza, recolección, pesca), y 3) como marco de su distribución. Las relaciones de parentesco asumían, por tanto, en estas sociedades las tres funciones que definen las relaciones de producción. Constituían, pues, la estructura económica, eran el lugar y la forma de la economía dentro de esas sociedades.

La obra de Oppenheim sobre la antigua Mesopotamia nos pone ante los ojos una situación muy distinta, que no deja de recordar la del imperio inca[67]. En Assur, la mayor parte de la tierra se consideraba propiedad del dios Assur. En el centro de la ciudad se alzaba el templo, morada del dios y de los sacerdotes. La economía funcionaba según un vasto sistema centralizado en cuyo seno las comunidades locales y los individuos estaban bajo la autoridad de un templo y de los sacerdotes a los que debían entregar una parte de su trabajo y de sus productos. Aquí son las relaciones religiosas las que sirven de marco para la apropiación de los recursos

y constituyen al mismo tiempo la estructura económica de la sociedad, las relaciones sociales de producción.

Para terminar, el último ejemplo, en la Atenas del siglo V son las relaciones políticas las que desempeñan, desde dentro, las relaciones de producción. Se es ciudadano por nacimiento, porque se tiene un padre ateniense, y por ese mismo hecho se pertenece a una *politeia*, es decir, a la comunidad de hombres libres que componen la *polis*, la Ciudad-Estado. Pero ser ciudadano significa también poseer el derecho exclusivo, aunque no necesariamente concretado, para detentar una porción del territorio de la Ciudad, puesto que casi siempre el hombre libre era al mismo tiempo propietario de tierras, que cultivaba personalmente si no poseía esclavos. Si es propietario, el ciudadano tiene acceso a todas las magistraturas y a todas las responsabilidades políticas; tiene derecho a llevar armas y el deber de defender el sagrado suelo de la patria; por último, sólo él puede beneficiarse de la protección de los dioses de la Ciudad y rendirles culto. El ciudadano que no es propietario no tiene acceso a todas las magistraturas ni a todos los sacerdocios, pero tampoco está excluido de todos los cargos, como es el caso de los que no son ciudadanos. Se aprecia claramente que aquí la política (el hecho de pertenecer a una *polis*) desborda por todas partes lo que nosotros entendemos actualmente por tener derechos políticos.

Los hombres libres extranjeros que hay en la Ciudad, donde han elegido residir por sus negocios, los metecos, tienen vetado el acceso tanto a la propiedad territorial (a partir del siglo IV se concederán unas parcas derogaciones) como a las magistraturas, a los templos y a los lugares de culto a los dioses de la Ciudad, y al cuerpo público de los hoplitas. Una primera división del trabajo resulta del hecho de que sólo se les permita ocuparse de actividades artesanales, comerciales

y bancarias, juzgadas poco dignas de los ciudadanos, pero que de todas maneras ejercen éstos cuando no tienen tierras que cultivar.

Los hombres libres, ciudadanos y metecos, podían hacerse sustituir en todas sus actividades económicas, incluidas las bancarias, por esclavos, que de este modo llegaban a enriquecerse y a comprar su libertad e incluso a poseer ellos mismos sus esclavos.

La esclavitud existía, desde mucho antes de que se estableciera el régimen de Ciudades-Estados, bajo la forma de esclavitud doméstica; pero al cambiar de función comenzó a tener mucho mayor peso sobre la evolución de la sociedad antigua al encontrarse vinculada al desarrollo de la producción comercial y convertirse en un factor esencial de la acumulación de riqueza y de la creación de desigualdades entre los ciudadanos. Se convirtió entonces en el rasgo más dinámico y más contradictorio del sistema económico griego del siglo V. Para comprender la originalidad de este sistema hay que evitar pensar que son las formas de división del trabajo las que engendran las formas de propiedad de los medios de producción y de los productos. Lo cierto es todo lo contrario. Dado que la pertenencia personal a una *polis* funcionaba al mismo tiempo como condición social de apropiación de la tierra, todas las actividades que nosotros consideramos económicas estaban repartidas a lo largo de una jerarquía de relaciones y de estatus personales, valoradas o desvalorizadas en comparación con el estatus más alto, el de los ciudadanos de pleno derecho.

Subrayemos de pasada que en las sociedades antiguas, lo mismo que en numerosas sociedades primitivas, por la misma naturaleza de las relaciones de producción, el primer objetivo de la producción no es la acumulación de riqueza, sino la conservación del estatus de los grupos y de los indi-

viduos dentro de la comunidad, la conservación de sus relaciones con respecto al resto de la comunidad, luego la reproducción de la propia comunidad. Comparemos estas situaciones, donde la pertenencia o no-pertenencia a una comunidad es el punto de partida de las relaciones económicas, con una situación como la de China socialista, donde los obreros, los campesinos, el conjunto de los trabajadores, son considerados los propietarios comunitarios del suelo, de los medios de producción y de los productos. También aquí las relaciones económicas son al mismo tiempo relaciones políticas, pero en este caso la comunidad que constituye la nación social es el punto de llegada y no el punto de partida de las relaciones económicas que existen en su seno. Esta fusión de nuevo tipo entre lo que nosotros llamamos la política y la economía no tiene en principio nada que ver con aquella de los antiguos griegos, puesto que, en teoría, no implica, para poder mantenerse y desarrollarse, la dominación de una minoría de «ciudadanos» libres sobre el resto de la sociedad dominada. Pero, para que el desarrollo socialista se realice sin explotación y sin la creación de jerarquías permanentes, es necesario, además de las revoluciones políticas y culturales, una formidable expansión de los medios materiales puestos a disposición de cada individuo por la intermediación de todos.

Al término de este análisis, donde hemos visto sucesivamente las relaciones de parentesco, las relaciones religiosas y las relaciones políticas constituyendo la estructura económica de la sociedad, desembocamos, lo mismo que en nuestro análisis de las fuerzas productivas, en la conclusión de que la distinción entre relaciones de producción y superestructuras es en principio una distinción entre funciones y no entre instituciones. Los tres casos analizados, y especialmente el de los aborígenes australianos, muestran clara-

mente que la distinción de funciones se hace en el seno de las propias relaciones sociales, de las propias instituciones. En algunas sociedades, como la nuestra, a estas distintas funciones corresponden instituciones distintas, pero esto es la excepción y no la regla, excepción que ha permitido al pensamiento occidental percibir con mayor claridad el papel de las actividades materiales y de las relaciones económicas en la evolución social, es decir, las relaciones sociales y materiales que mantienen los hombres entre sí a partir de su actividad de apropiación de la naturaleza. Así pues, nosotros hemos demostrado lo que nos habíamos limitado a firmar en el primer capítulo de este libro (págs. 48-50 y 75-76), a saber: en el curso de la historia, las relaciones de producción (o la economía) no ocupan siempre los mismos lugares ni, por consiguiente, revisten las mismas formas; no tienen el mismo modo de desarrollo ni, por tanto, los mismos efectos sobre la reproducción de las sociedades.

Para construir un análisis comparado y científico de los sistemas socioeconómicos, de las formas sociales, de los modos de producción, habría que descubrir, pues, las razones y las condiciones que han llevado a que las relaciones de producción cambien de lugar en el curso de la historia. No tiene ni que decir que semejante análisis no puede llevarlo a cabo una sola persona ni una disciplina única, ni que no compete a lo que habitualmente se entiende por historia económica y antropología económica. Ya de por sí es muy difícil aislar, para definirla, la estructura económica de una sociedad; la grandeza de B. Malinowski, R. Firth, Audrey Richards, M. Gluckman y otros muchos consiste en haber sabido hacerlo en las sociedades que estudiaron. Pero mucho más difícil es responder a la siguiente pregunta: ¿por qué razones ocurre en el interior de numerosas sociedades primitivas y campesinas que las relaciones de parentesco

entre los grupos y entre los individuos sean al mismo tiempo las condiciones sociales de producción de sus medios materiales de existencia social (no sólo para sobrevivir, sino para realizar todo lo que materialmente se exige a un miembro de la sociedad)?

No voy a tratar de responder aquí. Sólo diré que, desde una perspectiva «marxista», yo buscaría algunas de las razones principales entre las constricciones impuestas por el nivel de las fuerzas productivas de que disponen esas sociedades, y singularmente en el hecho de que la fuerza de trabajo vivo cuenta allí más que la fuerza de trabajo acumulado (bajo forma de herramientas, de recursos disponibles, en suma, de medios exteriores al hombre pero que prolongan y acrecientan su acción sobre la naturaleza). Hay que recordar lo que ya hemos indicado en las primeras páginas de este libro, a saber, que los medios de producción, entre los cazadores-recolectores lo mismo que entre los agricultores y ganaderos primitivos, están constituidos esencialmente por el propio hombre, al que se agregan algunos utensilios relativamente fáciles de fabricar. Ahora bien, en todas estas sociedades, los hombres se reproducen en el marco de las relaciones de parentesco. Las relaciones de parentesco es posible, por tanto, que funcionen como el marco principal de los procesos de producción, puesto que ocupan el lugar de la reproducción del principal medio de producción que sería el propio hombre. A continuación habría que emprender la creación de una teoría sobre la dominación masculina y el «intercambio» de mujeres, y un análisis «marxista» del tabú del incesto. Pero no lo haremos en este libro[68].

Volviendo al tema principal de este capítulo, ¿no será lo dicho llevar el agua al molino de los investigadores que rechazan el marxismo? Éstos desean apresurarse a sacar la inevitable conclusión de que, exceptuando las sociedades

capitalistas, la economía no ha desempeñado un papel determinante en la historia. Siempre es otra cosa la que «domina». ¿Nos habremos metido en nuestra propia «trampa»? ¿Es posible confundir determinación y predominio y concluir que la dominación de una superestructura significa la no determinación de la infraestructura?

El problema de los fundamentos del predominio de las estructuras no económicas

Comenzaremos por una precisión importante. El predominio dentro de una sociedad de tal o cual actividad social y de las instituciones que le corresponden no se postula: se constata. En primer lugar, es una evidencia para los miembros de dicha sociedad. Pueden observarla en la configuración de sus instituciones, de sus relaciones sociales, pueden pensarla y vivirla como tal, en suma, reconocerla dentro y fuera de sí, en su práctica individual y en la práctica general de los demás miembros de su sociedad. Por tanto, tienden a señalarla como tal al extranjero que les pregunta por sus costumbres. Por esta razón pudo escribir Herodoto en sus Historias que «los egipcios son un pueblo religioso en exceso», y Aristóteles, el macedonio que llegó a Atenas atraído por la gloria de la ciudad, pudo poner en el encabezamiento de su tratado sobre *La Política* estas palabras que hacen de los griegos los hombres por excelencia: «El hombre es por naturaleza un animal político, un ser destinado a vivir en la ciudad, y aquel que por su naturaleza, y no por ninguna otra circunstancia, no forme parte de una ciudad es una criatura inferior o superior al hombre».

A comienzos de este siglo, Radcliffe-Brown, estudiando a los aborígenes australianos, se sorprendió del predominio que tenían entre éstos las relaciones de parentesco: «Donde quiera que vaya, el aborigen australiano sólo encuentra in-

dividuos con los que está emparentado por el juego del sistema de parentesco. Y lo que es más, los clasifica según el sistema de secciones». Hoy está claro que esta división en secciones no se aplica únicamente a los seres humanos, sino al universo entero; el sol, la luna, la lluvia, el esperma, el relámpago, el canguro, etc., también estarían censados como «pertenecientes» a una u otra de las secciones que de este modo distribuyen a los hombres para la realización de los ritos[69].

Pero no siempre resulta tan fácil reparar en la «superestructura» que predomina en el seno de una formación social. Muy a menudo la figura de lo que predomina es borrosa, poco discernible. Por sólo dar un ejemplo, todavía se les hace muy difícil a los historiadores valorar la importancia del cristianismo en el funcionamiento de la sociedad medieval. ¿No se había convertido, al paso del año mil, en la institución y la ideología dominantes en la sociedad feudal? Siendo aún la Iglesia el mayor propietario territorial de Europa, la teoría de los tres estamentos encontraba su acabado en la dominación de los *oratores* y los *bellatores* (de los que rezan y los que combaten) sobre los que trabajaban, y colocaba en la cima del orden humano a los hombres al servicio de Dios, los sacerdotes. Sin embargo, a diferencia de la religion de la antigua Assur, el cristianismo no era el marco directo del control y de la explotación de los hombres y la tierra. En este sentido, no controlaba la reproducción de la sociedad en su conjunto. Ésta adoptaba la forma de una inmensa jerarquía de relaciones de dependencia personales que subordinaba a los señores entre sí y a los campesinos a los señores; los cimientos, la estructura madre de esta jerarquía era precisamente la institución señorial bajo todas sus formas: doméstica, territorial o comunal.

Dentro de este marco y sobre esta base, para los señores eclesiásticos o laicos prevalecían sobre el trabajo de sus campesinos los medios de glorificar a Dios, por supuesto, pero también de hacer la guerra y de glorificarse a sí mismo. La institución dominante, la de las relaciones feudales, había surgido antes de que se completara la evangelización de los campesinos y los bárbaros, antes de que Europa se hubiese convertido en la cristiandad. Había nacido de los empeños de una aristocracia guerrera que había organizado lentamente las formas de su dominación después de que hubiese concluido, a finales del siglo vi, la era de las grandes invasiones: una aristocracia laica que siguió siendo la fracción dominante de la nueva clase dominante. El creciente predominio del cristianismo sobre los espíritus y sobre la sociedad habría que explicarlo en relación al predominio creciente de esta institución, y no al revés[70]. Pero no iremos más lejos en este análisis antes de volver a nuestros primeros ejemplos, más nítidos, donde procuraremos ver con claridad. ¿Cómo explicar el predominio, ya sea del parentesco, de la política o de la religión, y explicar los cambios de predominio a lo largo del tiempo?

Descartemos de inmediato el argumento de quienes nos «explican» desde el primer momento que las relaciones sociales dominan el funcionamiento de una sociedad porque asumen múltiples funciones, para proseguir «explicando» que asumen muchas funciones porque dominan el funcionamiento de la sociedad (!). Es mucho más interesante el argumento de los que parten del pensamiento y de las ideas que pueden regirlo para explicar el predominio de las relaciones sociales basadas en el parentesco, la religión, etc., en el funcionamiento de determinadas sociedades. Precisemos que no estamos interesados por este análisis de las ideas que rigen durante un tiempo el pensamiento de una socie-

dad y «a continuación pasan de moda», sino por las ideas «encarnadas» de alguna manera en las estructuras sociales duraderas o en aquellas cuya aparición entraña una reordenación en profundidad de las relaciones sociales entre los hombres y de los hombres con la naturaleza.

Ahora bien, es fácil demostrar que no se puede partir únicamente del pensamiento para explicar el contenido y la fuerza relativa de las ideas. A menos que se suponga que las ideas surgen en el pensamiento de manera absolutamente arbitraria o bien, lo que viene a ser lo mismo, que se introducen en el pensamiento desde el exterior (es decir, que las introducen poderes exteriores al hombre y por razones propias de tales poderes), a menos asimismo que se suponga que toda la fuerza de una idea se basa en el mero hecho de que la mayoría, sino el conjunto, de los individuos que componen las sociedades donde esa idea predomina la creen «verdadera», existe fuera del pensamiento, en la misma naturaleza de las relaciones sociales que tienen los hombres entre sí y con la naturaleza, una parte de las razones de su contenido y de su poder de dominación. Pues afirmar que una idea es «verdadera» es siempre afirmar que esta idea tiene la capacidad de explicar el orden o el desorden que reina en la sociedad y en el cosmos, y es suponer que esta explicación permite actuar con eficacia sobre los problemas que plantea el mantenimiento de dicho orden o la abolición del desorden. Las pruebas de la veracidad de una idea no se reducen nunca, por tanto, a un hecho únicamente mental. Hace falta que la idea corresponda a algo situado fuera del pensamiento, en la realidad social y cósmica. Nunca una idea contiene en sí misma todas las razones de su importancia y de su papel históricos. Nunca el pensamiento ha producido una sola de estas razones. Porque la importancia de las ideas no procede únicamente de lo que *son*, sino de lo

que *hacen*, mejor dicho, de lo que *hacen hacer* en la sociedad sobre esta misma o sobre el mundo exterior.

Por esta razón, todo análisis que comience por separar el pensamiento de los demás componentes de la realidad social (lo ideal de lo no-ideal) y a continuación se ponga a deducir éstos de aquélla (modo idealista) o éste de aquéllos (modo materialista) se encierra desde el principio en un callejón sin salida. Desde luego que se puede partir sólo del pensamiento para analizar el predominio de las relaciones sociales (como se puede partir exclusivamente de los aspectos materiales de las relaciones sociales), pero no se debe hacer porque, si las ideas dominan por lo que hacen o hacen hacer tanto como por lo que son, la relación de causalidad que surge es la de una jerarquía entre funciones que existen con simultaneidad y que se superponen mutuamente más bien que la de una relación de causalidad lineal, de prioridad lógica y cronológica entre una causa y sus efectos fuera de ella. Pero decir que existe una relación funcional entre una idea y su predominio no se reduce a decir que si las relaciones y la ideología del parentesco dominan en el seno de numerosas sociedades primitivas y campesinas se debe a que los problemas de filiación y de alianza tienen más peso que en otras ni que si en Atenas predominan las relaciones y las ideas políticas es porque los problemas de estatus personal y de poder están más agudizados que en otros lugares. Aún queda por explicar lo que en cada caso confiere mayor peso a esos problemas.

Volvamos a nuestros ejemplos. En estas tres sociedades, el parentesco regula la filiación y la alianza matrimonial, al igual que en todas las sociedades, y, sin embargo, el parentesco no predomina en todas. La religión, lo mismo que en todas partes, organiza las relaciones con lo sobrenatural y, sin embargo, no predomina en todas partes. Es posible,

pues, lógico y legítimo, proponer la idea de que las funciones explícitas y universales del parentesco (que son las de ordenar socialmente la reproducción de la vida mediante la reglamentación del matrimonio y de la filiación) no bastan para dar lugar a su predominio allí donde se da. Lo mismo puede decirse de la política o la religión. Es menester algo *adicional*, una función que *no* esté presente en todos los casos de funcionamiento del parentesco, de la política o de la religión, pero que esté en *cada uno* de los casos donde estas relaciones sociales y las ideas de que forman parte dominan el funcionamiento de la sociedad.

Esta función nos es conocida: en cada uno de los casos, las relaciones dominantes funcionan al mismo tiempo como relaciones sociales de producción, estructura económica de la sociedad, marco de la apropiación material de la naturaleza. Proponemos, pues, generalizar esta constatación en la siguiente hipótesis:

Para que una actividad social —y con ella las ideas y las instituciones que le corresponden y que la organizan— desempeñe un papel dominante en el funcionamiento y la evolución de una sociedad (luego en el pensamiento y en la acción de los individuos y los grupos que componen dicha sociedad), no basta con que asuma muchas funciones; es imprescindible que asuma directamente, además de su finalidad y sus funciones explícitas, la función de relaciones de producción.

Desde luego, hacen falta más de tres casos para verificar una hipótesis y hace falta, además, estar seguro de que los tres casos la verifican. Aceptemos provisionalmente que es así y volvamos inmediatamente a las consecuencias teóricas que lleva emparejadas.

1. Esta hipótesis no dice nada de por sí sobre la naturaleza de las relaciones sociales que pueden funcio-

nar como realizaciones de producción. No contiene ningún prejuicio, etnocéntrico ni de otro tipo, sobre lo que «debe» ser la economía.

2. Esta hipótesis no dice nada de por sí sobre las razones y las condiciones particulares que hacen que las relaciones de producción cambien de lugar y de forma en el curso de la historia. Sólo contiene la indicación general de que existe una estrecha relación entre la topología y la morfología de las relaciones de producción y los niveles de las fuerzas productivas.

3. Esta hipótesis dice algo sobre las razones del desigual peso de las relaciones sociales en el funcionamiento y la reproducción de las sociedades. Y este peso no depende tanto de lo que son como de lo que hacen. Viene a decir que, de todas las relaciones sociales que componen una sociedad, aquellas que, entre otras funciones, determinan el acceso a los recursos y a los medios de producción, y que constituyen la forma social de apropiación de la naturaleza, tienen mayor peso que las demás sobre el funcionamiento y la transformación de dicha sociedad. Da por supuesto, pues, la existencia de una jerarquía entre las funciones que deben asumir las relaciones sociales para que una sociedad exista como tal y se reproduzca. Las relaciones sociales tienen un papel más o menos determinante según las funciones que asuman, y las relaciones «determinantes en última instancia» serían aquellas que funcionan como relaciones de producción; debido a que funcionan como relaciones de producción, dominan la reproducción

de la sociedad y, con estas relaciones, dominan las representaciones que las organizan y las manifiestan.

Alcanzamos así, por otro camino, la hipótesis de Marx sobre el papel determinante en última instancia de las estructuras económicas y de las condiciones materiales de la existencia social. Está claro a nuestros ojos que esta noción de causalidad en última instancia no remite a la existencia de una jerarquía de niveles o instancias, ni siquiera de instituciones, en todas partes idéntica, sino a la existencia de una jerarquía de funciones que en todas partes otorgaría más peso a las relaciones sociales que sirven de soporte directo a los procesos de la producción.

Resulta imposible, pues, rechazar a Marx oponiéndole el hecho del predominio del parentesco (Radcliffe-Brown), la política (Ed. Will) o la religión (L. Dumont), puesto que cada uno de estos ejemplos vienen a confirmar su hipótesis. Hipótesis de trabajo y no ley de donde deducir mecánicamente la realidad.

No ignoramos que nuestra manera de entender el marxismo no la compartimos con los marxistas que, como Althusser, siguen representándose las relaciones de producción como algo separado del parentesco, de la religión, de la política, y que proyectan de manera etnocéntrica esta característica de la forma capitalista de producir y de organizar la sociedad sobre todas las sociedades. Se han visto llevados a concebir la causalidad en última instancia como el juego a dos de la infraestructura sobre las superestructuras, como la selección de una de las superestructuras y su colocación en una posición dominante (Balibar, Terray). Pero eso es suponer, como indicamos en la pág. 166, que las relaciones de producción y las superestructuras son siempre instituciones

distintas y tomar por la regla la excepción que constituye nuestra sociedad.

No obstante, repitámoslo, es la excepción lo que ha permitido a la humanidad percibir mejor por primera vez el papel de la economía y de las condiciones materiales de la producción (naturaleza y eficacia de las fuerzas productivas) sobre la formación y la transformación de las sociedades en la historia. Ahí está el verdadero corte epistemológico realizado por Marx. El carácter novedoso y único del modo de producción capitalista le permitió ver en la historia otras fuerzas distintas de las que hasta entonces habían resultado aparentes para sus propios actores; dicho con mayor exactitud, ver de otra manera esas fuerzas evidentes, pues, por sólo poner un ejemplo, no existen en la Antigüedad clases invisibles «disimuladas» detrás de los estamentos visibles entre los que estaba repartida, de manera inteligible para todos, la población ateniense: ciudadanos, metecos, esclavos, libertos, etc.

Clases que, paradójicamente, habrían permanecido ocultas, no sólo a ojos de los griegos, sino de todos los historiadores, a excepción de los marxistas. El problema es un problema de interpretación de la realidad social, de su lógica interna.

¿Significa lo dicho que todas las interpretaciones que dan los griegos sobre las razones del predominio de la política en su sociedad y sobre el dominio de los ciudadanos sobre las demás partes de la sociedad no eran más que una ilusión y que las relaciones entre ellos eran ideológicas, es decir, imaginarias (Althusser)? Imaginación ¿para quién? ¿Para los griegos o para nosotros? ¿Ilusión nacida de que los habríamos malinterpretado, de que ellos se habrían equivocado, de que ellos habrían querido engañarnos? Reconocemos aquí las preguntas que se plantean habitualmente cuando se

busca distinguir entre las ideas ideológicas y las que no lo serían. ¿Nos permitirá ver con mayor claridad el haber adquirido otra visión de las razones del predominio de las superestructuras y de las ideas que las organizan?

La parte «ideal» de lo real (social) y la distinción entre ideológico y no ideológico

Cuando hemos analizado el aspecto más material de las realidades sociales, las fuerzas productivas de que dispone una sociedad para actuar sobre la naturaleza que la rodea, hemos constatado que contenían dos componentes íntimamente mezclados, una parte material (los utensilios, el propio hombre...) y una parte ideal (las representaciones de la naturaleza, las reglas de fabricación y de uso de las herramientas, etc.). Estas representaciones son indispensables para la producción y el uso de los medios materiales. Este uso se lleva a cabo mediante series de acciones encadenadas que constituyen lo que nosotros llamamos procesos laborales.

Hemos visto igualmente, a propósito de Hesiodo, que un proceso laboral conlleva a menudo actos simbólicos mediante los cuales no se actúa sobre la naturaleza visible, como se hace con las herramientas, sino sobre las potencias invisibles que controlan la reproducción de la naturaleza y a las que se les reconoce el poder de conceder o negar al hombre lo que éste espera: una buena cosecha, una buena caza, etc. Esta parte simbólica del proceso laboral constituye una realidad social tan real como las acciones materiales sobre la naturaleza, pero su finalidad, su razón de ser y su organización interna constituyen otras tantas realidades ideales cuyo origen es el pensamiento que interpreta el orden oculto del mundo y organiza la acción sobre las potencias que lo controlan. Los medios materiales participan a menudo en la realización de los rituales (objetos sagrados, arcilla

para pintarse el cuerpo, etc.), pero no poseen sentido y eficacia más que dentro del sistema de interpretación del orden social y cósmico que los ha escogido.

Luego, cuando hemos analizado la significación de la ausencia de un término que designe el trabajo en griego clásico y las representaciones adjuntas a la práctica de la agricultura, de la artesanía y del comercio de la antigua Atenas, hemos visto aparecer otro tipo de realidad ideal: las representaciones que adjudican un valor positivo o negativo a un individuo o a un grupo según la tarea (material o simbólica) que cumpla, y que le confieren un estatus dentro de la jerarquía social. Estas representaciones sólo tienen sentido dentro del sistema de ideas y de valores que definen y legitiman la distribución de todas las tareas necesarias para la reproducción de una sociedad entre los hombres y las mujeres, los adultos y los jóvenes, los señores y los esclavos, los aristócratas y los plebeyos, los sacerdotes y los laicos, etc. Este sistema de valores constituye uno de los efectos *dentro* de la división del trabajo permitida por las relaciones de producción. Por último, hemos visto, en el ejemplo de los aborígenes australianos, que sus relaciones de parentesco son al mismo tiempo relaciones de producción, y hemos hecho que se configure el conjunto de reglas de apropiación «abstracta» de la naturaleza que se transmiten de generación en generación a lo largo de las relaciones de filiación. Estas realidades ideales definen y legitiman en este caso el concreto acceso de los individuos y los grupos a los recursos materiales y a las realidades sobrenaturales que componen su territorio.

Podríamos proseguir el análisis, pero sería para ver surgir constantemente, en el corazón de los múltiples aspectos de la vida social, realidades ideales que se distinguen por las funciones que asumen y que no parecen ser efectos de la

concepción de las relaciones sociales, incluidas las relaciones con la naturaleza, sino uno de sus componentes internos y una *condición necesaria tanto para su formación como para su reproducción.*

Un sistema de parentesco, cualquiera que sea, no puede existir ni reproducirse sin hacer actuar realidades ideales bien conocidas por los antropólogos: las reglas de filiación, de alianza, de residencia, la terminología de parentesco, así como el conjunto de principios que definen y legitiman los derechos y los deberes personales adjuntos a estas relaciones, los cuales determinan lo que significa socialmente ser pariente en comparación con los que no son parientes (amigos o enemigos) y con los extranjeros. Lejos de que las relaciones de parentesco existan al margen de estas realidades ideales, constantemente las dan por supuestas. Desde luego, las relaciones de parentesco no se reducen a esta parte ideal, puesto que también son un conjunto de relaciones personales de dependencia o de obligación material (o no) recíproca (o no). De manera que no son solamente lo que son en el pensamiento (idealmente), sino lo que hacen hacer (concretamente).

Esto aparece de forma más evidente en el caso de las actividades religiosas: que el faraón sea considerado un dios, encarnación provisional y resurrección permanente de Horus, hijo de Osiris, que sea el dueño del suelo y de la vida de sus súbditos, éstas son las representaciones, realidades ideales que legitiman su poder al mismo tiempo que sirven de base para la organización del reino, para la distribución de las tareas y de las obligaciones materiales y espirituales, para el trabajo de los campesinos a mayor gloria de los dioses, del faraón y de todos los que reciben de ahí poder y riqueza.

En suma, hay algo de ideal en todo lo real (social), lo que no implica que todo sea ideal en lo real. Las ideas no son

una instancia independiente de las relaciones sociales, sino que las re-presentan retrospectivamente al pensamiento. Lo ideal es el pensamiento en todas sus funciones, presente y actuante en todas las actividades del hombre, el cual sólo existe en sociedad. Lo ideal no se contrapone a lo material, puesto que pensar es poner en movimiento la materia, el cerebro: la idea es una realidad, aunque una realidad no sensible. Lo ideal consiste, pues, en lo que hace el pensamiento, y su diversidad corresponde a la de las funciones del pensamiento. ¿Cuáles son las funciones del pensamiento y de sus representaciones?

La primera función de las representaciones, que nosotros llamaremos f1, es la de hacer presente al pensamiento las realidades exteriores o interiores al hombre, luego el propio pensamiento; estas realidades pueden ser materiales o intelectuales, visibles o invisibles, concretas o imaginarias, etc.

Pero cuando se presenta al pensamiento una realidad, siempre corre por cuenta del pensamiento interpretar esa realidad. Y ésta es la segunda función de las representaciones (f2). Interpretar es definir la naturaleza, el origen y el funcionamiento de una realidad presente en el pensamiento. No puede existir ninguna representación que no sea al mismo tiempo una interpretación y que no suponga la existencia de un sistema de representaciones, es decir, de un conjunto de representaciones reguladas por una lógica y una coherencia específicas, sean las que sean. Estas interpretaciones no existen más que en el pensamiento. Dado que representan un mundo o un ser invisibles, este mundo invisible comienza a existir socialmente, incluso cuando no corresponde a nada tangible de la realidad representada.

La tercera función de las representaciones-interpretaciones (f3) consiste en permitir al pensamiento organizar las relaciones que mantienen los hombres entre sí y con la na-

turaleza: el pensamiento les sirve de armazón interno y de finalidad abstracta. Existe entonces bajo forma de reglas de conducta, de principios de acción, de permisos o prohibiciones, etc.

Por último, cuarta función (f4), las representaciones de la realidad son las interpretaciones que legitiman o ilegitiman las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

Éstas son las cuatro funciones principales del pensamiento que asumen de manera diferenciada o indiferenciada las distintas realidades ideales que hemos hecho aparecer en el análisis de nuestros ejemplos. Estas funciones están presentes, en un grado variable, en todas las actividades sociales y se acomodan con otras funciones de las relaciones sociales que no se reducen a las ideas: producir y controlar los medios materiales de existencia, asegurar la permanencia y la unidad de los grupos humanos a pesar de las inevitables contradicciones (de intereses, de poder) y, a través de ellas, actuar sobre el orden visible e invisible del mundo, etc. Estas funciones no pueden ser asumidas sin el pensamiento, pero tampoco se reducen a los hechos del pensamiento, y el pensamiento sencillamente no sabría deducirlas de sí mismo. No nacen únicamente del pensamiento, sino que están enraizadas en el hecho de que los hombres pertenecen a una especie social que ha heredado de la evolución prehumana de la naturaleza la posibilidad de actuar sobre las condiciones materiales y sociales de existencia para transformarlas. El pensamiento ejerce las posibilidades del cerebro, no las crea.

Ahora bien, representar, interpretar, organizar, legitimar, son otras tantas maneras de producir *sentido*. Todas las funciones del pensamiento confluyen, pues, hacia la producción de sentido para organizar o reorganizar, a partir de las significaciones producidas, las relaciones de los hombres

entre sí y con la naturaleza. Pero al mismo tiempo la naturaleza y el hombre, en tanto que ser que vive en sociedad y es capaz de producir la sociedad, son realidades que preceden al sentido que el pensamiento pueda darles y que no dependen de ese sentido para existir.

¿Permite este análisis distinguir, dentro de las realidades ideales, aquellas que son ideológicas de las que no lo son? ¿Existe un criterio formal o funcional que permita discriminarlas? Hemos afirmado al comienzo de este capítulo que la respuesta es negativa si uno se limita a bautizar de ideológico cualquier sistema, incluso poco organizado, de representaciones. De todas maneras, ¿pueden existir representaciones que no estén ligadas a ninguna otra, a no ser para oponerse, que permanecerían en estado «libre» como las partículas que vagan por el vacío interestelar?

Es menester, pues, una definición más restrictiva de la ideología; tomemos la más habitual, que tiene todas las apariencias de ser una definición marxista: se consideran ideológicas las representaciones ilusorias que se hacen los hombres sobre sí mismos y sobre el mundo, que legitiman el orden social surgido sin ellas, haciendo de este modo que se acepten las formas de dominación y de opresión del hombre por el hombre sobre las que reposa dicho orden.

¿En qué queda esta definición confrontada con nuestro análisis de las cuatro funciones del pensamiento y con el hecho de que toda relación social contiene una parte ideal que la organiza interiormente y es una de las condiciones incluso de su formación? ¿Habría que considerar ideológicas las representaciones que legitiman las relaciones sociales (f1 + f2 + f4) y como no ideológicas las que las organizan (f1 + f2 + f3)? En caso afirmativo, teniendo en cuenta el hecho de que la legitimación se basaría en interpretaciones ilusorias, habría que distinguir en f2 las interpretaciones

ilusorias ($f2^{i}$) de las que no lo serían ($f2^{no-i}$) Obtendríamos entonces la fórmula siguiente:

Ideal no ideológico	Ideal ideológico
$f1 + f2^{no-i} + f3$	$f1 + f2^{i} + f4$

En esta óptica, las representaciones religiosas se convierten en una especie de paradigma de todas las representaciones ilusorias que se ha hecho, se hace y se hará el hombre de sí mismo y del mundo, distinto en cada momento, en el que vive.

Ahora bien, entre todas las representaciones que el hombre se hace de sí mismo y del mundo, cuando caza, pesca, cultiva, etc., y que le sirven para organizar sus actividades, no todo es ilusorio, ni siquiera a ojos de un europeo. Contienen un inmenso tesoro de «verdaderos» conocimientos y de conocimientos verdaderos que constituyen una auténtica «ciencia de lo concreto», según la expresión de C. Lévi-Strauss a propósito del pensamiento salvaje. Pero lo que tienen de ilusorio, ¿para quién es ilusorio? No para quienes lo creen, sino para los que no lo creen o ya no lo creen, como, por ejemplo, para nosotros, que podemos oponerle interpretaciones distintas del mundo que nos parecen mejor verificadas, más verdaderas, si es que no las únicas verdaderas. Por definición, un mito sólo es mito para quienes no creen en él y los primeros que los creen son quienes lo inventan, es decir, lo han pensado y formulado como verdades fundamentales que se imaginan que les han sido inspiradas por seres sobrenaturales, dioses, antepasados, etc. De manera que siempre será a otros a quienes las representaciones ideológicas les parezcan tales, es decir, les parezcan falsas interpretaciones no reconocidas como tales. Podemos, pues,

descartar de entrada la idea estrecha, difundida en el siglo XVIII, de que la religión no consiste más que en mentiras inventadas por los curas que jamás las han creído con objeto de engañar al pueblo ignorante y someterlo a su dominación (*cf.* Condorcet).

No negamos nosotros, sin embargo, que muchos curas o ideólogos no crean, o hayan dejado de creer, en las ideas que profesan ni que la mentira no sea un medio utilizado por los dominantes para mantener su dominación. Además, junto a las mentiras declaradas, están las mentiras por omisión, los silencios, los olvidos del discurso, que son otras tantas confesiones. El problema no consiste, pues, únicamente en explicar cómo los observadores extranjeros a una sociedad, tanto si son como si no contemporáneos, pueden no compartir las creencias tenidas por ciertas en esa sociedad y considerarlas falsas, sino en explicar cómo, en una misma sociedad y en la misma época, determinadas ideas tenidas por ciertas por la mayoría de los miembros de la sociedad son consideradas falsas por diversas minorías. ¿De dónde proceden estas contradicciones, se reducen a ser puntos de vista opuestos sobre las mismas cosas o manifiestan intereses opuestos, contradicciones que desbordan el pensamiento y están contenidas en el mismo funcionamiento de las relaciones sociales entre los hombres de esa sociedad y con la naturaleza que los rodea? En Atenas, Aristóteles daba desde luego voz a la opinión dominante cuando afirmaba que los bárbaros nacen «por naturaleza» para «ser esclavos», pero se le oponían algunos sofistas, como, por ejemplo, Antifonte, que proclamaba que los hombres son todos y en todo idénticos por naturaleza y que no se está destinado por el nacimiento a ser libre o a ser esclavo. Esta crítica de la esclavitud no se reduce, por tanto, a una discrepancia de ideas. Tiene su fundamento en las mismas contra-

dicciones de las relaciones de producción esclavistas, aunque jamás en la Antigüedad pudieran imaginarse la inmensa mayoría de los hombres libres que su sociedad pudiera existir sin la esclavitud.

Recobramos ahora las conclusiones de nuestro análisis sobre los fundamentos de la dominación de las relaciones sociales. No puede existir ningún criterio formal que baste para distinguir las ideas ideológicas de las que no lo son, y el hecho de que ciertas ideas parezcan más verdaderas que otras dentro de una misma sociedad no se debe exclusivamente a su verdad abstracta, sino a su relación con las distintas actividades sociales jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones, entre otras, la función de relación de producción. Esta relación es tal que las ideas parecen tanto más verdaderas cuando legitiman las relaciones sociales existentes y las desigualdades que contienen. ¿Será éste el criterio último para distinguir las ideas ideológicas de las que no son ideológicas? Las que afirman y defienden el orden social existente, ¿serán ideológicas por esta misma función? Aceptar semejante criterio funcional es una forma parcial y partidista de abordar el problema, puesto que se desentiende de todas las representaciones que consideran el orden vigente como ilegítimo y que legitiman la vuelta de un orden antiguo desaparecido o la venida de un orden futuro. Olvida asimismo todas las utopías que han sido pensadas desde un principio como una «realidad que jamás ha existido ni jamás existirá en ninguna parte (U-topía), pero que permite albergar contra el orden existente un "principio de esperanza"»[71]. Incluso en este caso, lo que distingue unas y otras representaciones de este tipo no es únicamente el distinto contenido de ideas, sino la distinta relación con el orden social existente, una relación que nace de las contradicciones que conlleva el funcionamiento de dicho orden.

De ahí que, al tomar las ideologías con toda su diversidad, se haga imposible ver en ellas únicamente las ilusiones que llegarían de manera restrospectiva para legitimar las relaciones sociales concretas que existirían desde antes y al margen de ellas. Sólo cuando no les parecen a los explotados ilusiones ni instrumentos de su explotación sirven también para hacerles aceptar esa explotación. Es necesario, pues, que las ideas sean tenidas por fundamentalmente «verdaderas» por la mayoría de los miembros de una sociedad, por los dominantes lo mismo que por los dominados, para que se conviertan en dominantes. ¿Y cómo pueden llegar a serlo si objetivamente contradicen los intereses de los dominados? Sólo una reflexión sobre los componentes y los fundamentos de todo poder dominante y opresivo puede permitirnos vislumbrar la respuesta.

Paradigma y paradojas de la «legitimidad» del nacimiento de las clases dominantes y del Estado

Todo poder dominante se compone de dos elementos indisolublemente combinados que le dan su fuerza: la violencia y el consentimiento. Nuestro análisis nos conduce necesariamente a afirmar que, de los dos componentes del poder, la fuerza mayor no es la violencia de los dominantes, sino el consentimiento de los dominados a su dominación. Para imponer y mantener en el poder a una parte de la sociedad (los hombres, un estamento, una casta o una clase), la represión cuenta menos que la adhesión, la violencia física o psicológica menos que la convicción del pensamiento que lleva consigo la adhesión de la voluntad, la aceptación si no la cooperación de los dominados.

Queremos que se nos entienda bien y no buscamos disputas de mala fe. Dejaremos de lado, de momento, los casos de dominación impuesta directamente por la violencia real

(guerra) o virtual (amenaza de utilizar la fuerza...). Éstos entrañan un consentimiento forzado que no es más que un compromiso inestable entre fuerzas desiguales. Ya volveremos sobre el asunto. Nos referimos a las formas de consentimiento de alguna manera espontáneas, como la creencia en la divinidad del faraón en el antiguo Egipto o incluso a la aceptación, por la mayor parte de las mujeres, en casi todas las sociedades, de la autoridad masculina, la cual a su vez oscila entre las formas más suaves, de la cuasi-igualdad, y la más viva opresión. Por supuesto, hay un gran trecho entre la aceptación pasiva y el consentimiento activo. Por supuesto que tampoco un consentimiento activo espontáneo no es nunca del todo espontáneo, puesto que es el resultado de una educación, de una cultura, de una formación de los hombres y las mujeres capaces de reproducir su sociedad. Y por supuesto, además, que el consentimiento, aun si es pasivo, nunca lo comparten todos los individuos y todos los grupos de la sociedad, y que, cuando es activo, rara vez carece de reservas, de contradicciones. Toda sociedad —incluidas las sociedades primitivas más igualitarias— contiene intereses comunes e intereses particulares que se oponen y se complementan cotidianamente. De no ser así no habría habido historia.

Pero esto no es lo esencial. Lo esencial es que la violencia y el consentimiento no son, en el fondo, realidades que se excluyan mutuamente. Para durar, todo poder de dominación —sobre todo si ha recurrido a la fuerza bruta de la guerra y la conquista— debe incluir e integrar estas dos condiciones de su ejercicio. Por supuesto, las proporciones varían según las circunstancias y la resistencia, pero incluso el poder de dominación menos discutido, el más profundamente aceptado, contiene siempre la amenaza virtual del recurso a la violencia si el consentimiento se debilita o deja paso al

rechazo e incluso a la resistencia. No existe dominación sin violencia, ni siquiera cuando ésta se limita a ser un telón de fondo. De modo que es vano imaginar un poder de dominación duradero que se base sólo en la violencia o sólo en el consentimiento total. Si tal caso límite existe, sólo puede referirse a estados transitorios, si no efímeros, de la evolución histórica.

Dichas estas precisiones para prevenir cualquier malentendido, sólo queda un medio de explicar cómo los individuos y los grupos dominados pueden consentir «espontáneamente» su dominación: es necesario que ésta les parezca un *servicio* que les prestan los dominantes, cuyo poder parece que desde ese momento es tan legítimo para los dominados como su propio deber de servir ellos a quienes les sirven. Es necesario, pues, que dominantes y dominados *compartan* las mismas representaciones para que surja la fuerza más fuerte del poder de los unos sobre los otros, el consentimiento basado en el reconocimiento de los beneficios, de la legitimidad y de la necesidad de ese poder. Tomemos el ejemplo de dos sociedades con las que ya nos hemos familiarizado en el curso de los capítulos precedentes: los so y los incas.

Los so, asentados en las vertientes de los montes Kadam y Moroto, de Uganda, viven del sorgo, del ganado y de un poco de caza, pero su situación es precaria. La agricultura se ve periódicamente amenazada por la sequía y por diversas epidemias que atacan a las plantas. El ganado se lo roban regularmente los pastores karamojong que viven en la llanura. La selva retrocede a resultas de las quemas y la caza casi ha desaparecido. En número de unos cinco mil, están divididos en clanes patrilineales dispersos. En esta sociedad, los hombres dominan a las mujeres y los mayores a los jóvenes. Pero entre los mayores, cada uno de los cuales repre-

senta a su linaje y su clan, existe una pequeña minoría de unos cincuenta hombres que dominan a todo el resto de la sociedad: los iniciados (*kenisan*), que tienen la facultad de comunicarse con los antepasados (*emet*) y de obtener de ellos todo lo que aporta felicidad a la vida: buenas cosechas, paz, salud, etc. Los antepasados, por su parte, se comunican con Belgen, el dios lejano. Cuando alguien muere, su alma (*buku*) se convierte en un *emet*; los mayores de los linajes recuerdan los nombres de sus *emet*, pero sólo los *kenisan* pueden llamarlos por su nombre y hablarles cara a cara. El no-iniciado que osara hacerlo sería inmediatamente atacado por la locura, se pondría a comer excrementos, a comportarse como un animal, y moriría. Esta amenaza que se cierne sobre la población envuelve en un cordón de violencia virtual a la persona y los actos de los *kenisan* que realizan sus rituales en un lugar sagrado, próximo a la morada del dios Belgen y oculto al público.

¿Cuáles son las funciones de los ancianos-iniciados? Una de sus tareas es enterrar a los muertos importantes, hombres y mujeres, y asegurar el paso del alma del difunto al estado de *emet*. Intervienen asimismo cada vez que la sociedad está amenazada, sea por las sequías excesivas, sea por las epidemias, sea por los enemigos exteriores, sea por los conflictos internos. En este último caso constituyen una especie de tribunal de justicia que designa a los culpables después de haber consultado a los antepasados. Sus poderes en el arte de la brujería les hacen ser temidos por sus mismos enemigos, los karamojong, que hacen correrías por su territorio. Cuando hay sequía, los insectos, los gusanos y el moho devastan la cosecha, realizan ceremonias para hacer que caiga la lluvia o para bendecir el sorgo. Se sacrifica un cabrito a los *emet*, una parte de la carne se deposita en su altar y el resto lo consumen los *kenisan*. El ritual destinado

a conseguir que llueva y el lugar donde lo realizan pertenecen a determinados clanes, de los que sólo uno dispone del poder de hacer que caiga la lluvia para *toda* la tribu, de manera que sólo los *kenisan* de ese clan llevan a cabo el ritual.

Estos pocos hombres basan su poder en el hecho de que tienen un acceso privilegiado a los antepasados y al dios Belgen, entre cuyos poderes se cuenta la capacidad de reproducir la vida de las plantas, de los animales y de los hombres, de hacer reinar la prosperidad, la justicia y la paz, de triunfar contra los enemigos y contra todas las adversidades. Disponen, pues, de una especie de monopolio para actuar sobre las condiciones (imaginarias para nosotros) de reproducción de la sociedad. Al ejercer sus poderes y sacrificar a los antepasados, sirven al interés general y se identifican, a ojos de los vivos y de los muertos, con los intereses comunes de todos los miembros de la sociedad, hombres, mujeres, ancianos, jóvenes, afortunados y desgraciados. Personifican a su sociedad, la encarnan. A cambio de sus servicios se benefician del mayor prestigio, de la autoridad y de algunas ventajas materiales.

No nos detendremos en el ejemplo de los incas, mucho mejor conocidos gracias a los trabajos de J. Mason, J. Murra, J. Earls, Zuidema, etc. Los incas rendían culto a los muertos y a sus antepasados, algunos de los cuales reposaban, a veces momificados, en tumbas sobre las que les ofrecían en sacrificio llamas, cerveza de maíz, tejidos, etc. La Tierra-Madre, el Sol, la Luna y una multitud de divinidades tectónicas o celestes se veneraban en los altares consagrados, las *huacas*. Los antepasados, lo mismo que los dioses, poseían tierras y ganados que proporcionaban el maíz y los animales de los sacrificios, y que eran cultivados o cuidados prioritariamente por los miembros de las distintas comunidades locales. Con el desarrollo del imperio inca, el propio Inca apa-

reció como un dios viviente, hijo del Sol, y por este motivo como el señor de las condiciones de reproducción de la vida, del universo entero, así como de cada uno de los pueblos y de los individuos a él sometidos. En el jardín del templo del Sol se conservaban, como ofrenda a los dioses, numerosos ejemplares en oro de todas las plantas y de todos los animales útiles del Tawantinsuyu, el Imperio de los Cuatro Partes, en primera fila de los cuales se hallaban las mazorcas de maíz y las figuras de llamas y de pastores. En otro jardín, el Inca y sus parientes más próximos, sembraban, regaban, cuidaban y cosechaban personalmente el maíz destinado a las grandes festividades del dios-sol. Cuando el Inca estaba gravemente enfermo, se ofrecían sacrificios humanos al sol para que éste no dejara de iluminar el mundo. La creencia en la divinidad del Inca, en su dominio sobre las condiciones de reproducción del universo, en su generosidad, la compartía una gran parte de la población campesina sometida a su poder.

Que los servicios que prestaba el Inca nos parezcan a nosotros imaginarios y que los censos en trabajo de los campos del Inca, o de las canteras para construir carreteras, templos, ciudades y graneros nos parezcan, por el contrario, muy reales, demuestra, al menos en parte, que el imaginario no era concebido como irreal y opuesto a lo real por parte de los indios, que no se trataba de ninguna ilusión; por otra parte, el monopolio por parte del Inca y sus parientes de las condiciones imaginarias de reproducción de la vida fue desde muy pronto una de las condiciones fundamentales de su derecho a apropiarse de una parte del suelo y del trabajo de las comunidades de aldea. La creencia en la eficacia sobrenatural de determinados linajes aristocráticos —creencia en buena medida compartida por las poblaciones indias antes de la aparición del imperio inca— no solamente permitió le-

gitimar las relaciones de producción surgidas al margen de tal creencia (cuando los incas impusieron a todos los pueblos conquistados el culto al Sol, además del de sus propios dioses), sino que ha sido una de las condiciones de la aparición de un poder opresor que hizo de la religión no ya un reflejo, sino una parte del armazón interno de las relaciones de producción.

El Inca exigía a sus súbditos que trabajaran sus tierras y las del Sol vestidos de fiesta, cantando y con acompañamiento de música. Durante el trabajo les ofrecía una comida y cerveza de maíz, lo mismo que todos los indios cuando se beneficiaban de la ayuda de sus vecinos para cultivar sus campos o construir su casa. Pero el maíz que daba el Inca a los indios era el maíz que los propios indios habían cultivado en las tierras que él les había arrebatado a cambio de respetarles la vida. Sin embargo, como subraya firmemente John Murra, lo fundamental es que el Inca organizó siempre sus exacciones utilizando la terminología y las formas de reciprocidad de la tradición andina.

Por lo tanto, nosotros formulamos la siguiente hipótesis: *para formarse o para reproducirse de manera duradera, las relaciones de dominación y de explotación deben presentarse como un intercambio y un intercambio de servicios.* Lo que conlleva un consentimiento activo o pasivo de los dominados. Asimismo, planteamos la hipótesis según la cual, entre los factores que han dado lugar en el curso de la historia a la diferenciación interna de los estatus sociales y a la creación de jerarquías fundadas en la división en estamentos, en castas o en clases, *siempre ha sido esencial el hecho de que los servicios de los dominantes se hayan referido ante todo a las fuerzas invisibles que controlan la reproducción del universo.* Pues, en el equilibrio que se instituye entre los servicios que se intercambian, los que prestan los dominantes parecen tan

fundamentales como imaginarios son, y los servicios de los dominados tanto más triviales cuanto más materiales, puesto que sólo se refieren a las condiciones, visibles para todos, de la reproducción de la sociedad.

La fórmula general de los vínculos de dependencia y de explotación es la *deuda* que contratan los dominados con los dominantes. Y con respecto al Inca o al faraón, cuya fuerza vital anima a todos los seres de la naturaleza, la deuda contraída por cada uno de sus súbditos no es otra que la de su misma existencia. Nada parece poder cubrir por completo esta deuda: ni la ofrenda de su trabajo, ni la fidelidad y la devoción personales, ni siquiera quizá el sacrificio de la propia vida, puesto que la deuda renace generación tras generación. Cuanto más fuerte es la componente imaginaria, más poderosos son los poderes de los dominantes sobre lo invisible y más irrisorios se vuelven los servicios que pueden prestarles los dominados, adoptando la relación entre ambos la forma de un intercambio desigual, más ventajoso para los dominados que para los dominantes. En último término, la carga que acarrean los explotados debe aparecerles a ellos mismos un beneficio y el poder de los dominantes ha de ser vivido por éstos como una carga. Por otra parte, se dice que determinados reyes africanos eran condenados a muerte cuando envejecían o caían enfermos, al dar lugar su debilidad a la amenaza de malas cosechas, epidemias y demás catástrofes para el reino.

Para perdurar, todo poder dominante, incluso el nacido de la violencia, debe adoptar la forma de un intercambio de servicios. De este modo, como demuestra J. Soustelle, para los aztecas, la victoria por las armas les daba derecho de vida y muerte sobre los vencidos, pero la mayor parte de las veces les proponían comprar su vida. Se establecía entonces una especie de contrato entre los vencedores y los vencidos

que fijaba el tributo que éstos debían pagar en adelante a aquéllos y las obligaciones recíprocas que debían cumplir los dos pueblos. Se instituía una especie de consenso entre unos y otros que ocupaba el lugar de la violencia inicial, que a partir de entonces se mantenía en reserva y constituía un mecanismo que organizaba y legalizaba, sin legitimarla del todo, la explotación de los unos por los otros. Lo mismo ocurrió en el caso de los babilonios, los medas, los mongoles, etc.

Otro ejemplo, todavía más impresionante, son las ceremonias de entronización del nuevo rey entre los mossi de Yatenga. Los mossi descienden de los caballeros procedentes de Ghana que, hacia mediados del siglo XV, conquistaron la cuenca del Volta. Sometieron a las poblaciones agrícolas autóctonas llamadas «hijos de la tierra» o «gente de la tierra», que mantuvieron sus poderes rituales sobre la tierra. A la muerte de un rey mossi, un nuevo rey es nombrado exclusivamente por los mossi, descendientes de los conquistadores, entre todos los hijos del soberano. Luego el rey, solo, pobremente ataviado, emprende un largo viaje de entronización (*ringu*) que lo conducirá, al cabo de cincuenta días, a las puertas de su capital, donde hará una entrada triunfal, una entrada de rey, vestido con un traje blanco y a caballo. En este viaje va de ciudad autóctona en ciudad autóctona, allí donde residen los amos de la tierra, que le van enseñando uno tras otro las prohibiciones que recaen sobre su función después de haberle hecho participar, a él solo de todos los mossi, de todos los «extranjeros», en los rituales en honor de los antepasados de las poblaciones sometidas y de la tierra. Como muy bien explica Michel Izard[72]: «El nuevo rey de los extranjeros se presenta solo, humildemente, delante de los representantes de los más antiguos habitantes del país para pedirles que acepten su autoridad y le conce-

dan la legitimidad que sólo puede conferir la tierra, a la vez que les ofrece o les promete regalos. Se establece un juego entre el rey y los hijos de la tierra: el nuevo rey es humillado, se le hace esperar [...], se le hace burla, nadie se cuida de su alojamiento ni de su alimentación». Al hacerle a continuación sitio en sus rituales, los sacerdotes y los jefes de los linajes autóctonos, sometidos desde la conquista al poder de los mossi, reconocen al rey como uno de ellos en nombre de sus antepasados y por la Tierra: otorgan a su poder una legitimidad que la conquista le vedaba poseer plenamente. Y este reconocimiento los obliga en adelante a hacer al rey el don de una parte de su trabajo y de los productos de la tierra. Pero, al mismo tiempo, como cae por su peso, su poder es reconocido una vez más por el rey de los antiguos conquistadores.

Iniciado en solitario, el viaje termina en la plenitud de la función real. Inaugurada por la violencia de las armas, la monarquía se transforma en institución sagrada y legítima. Sólo el rey aúna en su persona a la comunidad de los conquistadores y la de los conquistados. Sólo él personifica la unidad y la oposición de las dos comunidades. Representa en un escalón superior a toda la sociedad entera y él solo es el Estado. Su persona se vuelve sagrada, preciosa, de donde las prohibiciones que lo afectan, al igual que a toda persona que se le acerque. (Lo mismo que en Perú, nadie, cualquiera que sea su rango, puede acercarse al Inca sin descalzarse y, símbolo de sumisión, cargar con un fardo a la espalda. Nadie debía mirar al Inca a la cara).

En el ejemplo de los mossi vemos una vez más cómo la violencia se transforma en intercambio recíproco, el poder político y el económico se legitiman y se busca el consentimiento mediante la intervención de las fuerzas invisibles que controlan la reproducción de la vida. Comprobamos

una vez más que las relaciones sociales dominantes son las que funcionan como relaciones de producción, las que controlan la tierra, las personas, los productos, y que las ideas dominantes son aquellas que están vinculadas a la naturaleza y a la reproducción de estas relaciones predominantes.

Para terminar, un último ejemplo más próximo a nosotros y más paradójico todavía: el de la esclavitud grecorromana, para el que utilizaremos los penetrantes análisis de J. Maurin. Separado por la fuerza de su comunidad de origen, a veces por la propia comunidad, que lo vende, el esclavo pertenece por completo a su amo, que, si quiere y sin razón, puede darle muerte. El esclavo no tiene ningún derecho en la Ciudad antigua. No existe, al menos de manera distinta que un animal; no se puede casar ni fundar relaciones de parentesco; sus hijos no le pertenecen. Al mismo tiempo que al dominio y a la violencia de su amo, está sometido a las de todos los ciudadanos. Pese a las apariencias, la esclavitud nunca existe en función de un amo único y Viernes no llegará a ser esclavo de Robinson. Aunque nacida de la violencia, la relación amo/esclavo no puede basarse permanentemente en la coacción física. Dentro de la familia, el esclavo es tratado como un niño, *puer servus*, distinto del hijo del ciudadano (*puer filius*), que se emancipará a los dieciséis años y se convertirá en ciudadano (*vir*), autorizado a llevar armas y fundar una familia, a producir ciudadanos. Al esclavo, que trata como a un cuasiniño, el amo le ofrece la perspectiva de ser un día manumitido en el curso de una ceremonia que copia los *liberalia*, ceremonia de presentación de un joven ciudadano a la Ciudad y a los dioses del *forum* por su padre. De modo que es necesario que se atenúe la violencia y se instaure un cuasi-parentesco para que el esclavo coopere con el amo a su propia explotación, para que el amo obtenga todos los servicios y todo el trabajo que es-

pera. El Pseudo-Aristóteles[73] lo dijo muy bien, por lo demás: «Tres cosas hay que considerar en el esclavo: el trabajo, el castigo y la alimentación [...] es justo y ventajoso presentarles la libertad como el premio a sus padecimientos porque los esclavos aceptan de buen grado la fatiga cuando prevén una recompensa y el tiempo de su servidumbre tiene un límite. Y los hijos que les permitimos tener deben servirnos de prendas de su fidelidad».

Este texto da la razón a nuestro análisis: pone bien de manifiesto cómo la violencia y el contrato se combinan indisolublemente para permitir el funcionamiento y la reproducción de las relaciones de producción esclavistas. El castigo (la violencia) no basta. Hay que agregar la promesa de la libertad para incitar al esclavo a consentir, a identificar su propio interés con el de su amo y a colaborar de este modo a su propia servidumbre. Se constata, pues, la imposibilidad de separar las representaciones que legitiman de aquellas otras que organizan, y de oponerlas en tanto que ideológicas y no ideológicas, puesto que no se puede organizar un poder opresivo duradero sin darle la forma de un intercambio, dicho en otras palabras, sin legitimarlo, hasta cierto punto, sin transformarlo en un compromiso recíproco entre los dominantes y los dominados. Éste es el compromiso cuya legitimación en tanto que fuerza social pone límite al recurso a la fuerza bruta, a la violencia física, a la violencia opresiva de los dominantes y a la violencia rebelde de los dominados. Pero esta fuerza social se suma a la violencia oponiéndose a ella y contribuyendo a mantener el enfrentamiento entre dominantes y dominados dentro de formas y proporciones compatibles con la reproducción duradera de la dominación de los unos sobre los otros.

Hacen falta, pues, condiciones muy especiales para que los dominados tomen conciencia del carácter ilegítimo de su

dominación, para que su consentimiento se desmorone y se borre, y surja la idea de recurrir a la violencia, no ya para contener, sino para abolir la dominación que pesa sobre ellos. También hace falta que sepan con qué van a sustituirla y que esa idea pueda prosperar en la realidad. Hace falta, pues, que, más allá del pensamiento, existan condiciones complementarias capaces de llevar a buen término esa iniciativa.

¿Existen las «necesidades históricas»?

Los análisis que acabamos de desarrollar tal vez arrojen alguna luz sobre el proceso que incitó a la humanidad, hace unos diez mil años, a entrar por el camino de la diferenciación social y el nacimiento de estamentos, de castas, de clases y del Estado, sobre las razones que permiten, exclusivamente en el día de hoy, prever como algo posible y no utópico la abolición gradual de las relaciones de clase.

Retomemos el ejemplo de Atenas. El campo de lo pensable y de lo factible estaba allí determinado por el hecho de que las relaciones políticas hacían la función de relaciones de producción y dominaban el pensamiento y la acción de los miembros de toda la sociedad, de los hombres libres como de los esclavos. De manera que la misma naturaleza de las relaciones de producción impedía que aparecieran directamente en el plano político las contradicciones entre los hombres libres y los esclavos, y por este mismo hecho era casi impensable para los propios esclavos tomar conciencia política de sus problemas y emprender luchas directamente políticas para poner fin a su servidumbre. E incluso cuando los esclavos se sublevaron en masa, como en Roma durante la República, no pretendían abolir radicalmente la institución de la esclavitud, sino volverla contra sus amos, en el «reino del sol», tal como lo imaginaba Espartaco.

En cambio, las contradicciones que ocupaban el primer plano de la escena histórica eran las que oponían a los hombres libres entre ellos, los ricos a los pobres, los propietarios de tierras a los comerciantes. No obstante, a medida que se desarrollaba el uso a gran escala de los esclavos, el sistema social acumulaba contradicciones fundamentales que habrían de debilitarlo a largo plazo y por último lo harían estancarse. Sin embargo, será menester que entren en juego numerosos factores de diversa índole, entre otros la invasión de los bárbaros, para que las relaciones esclavistas dejen paso a otras formas de dominación. Lo pensable desborda, pues, con mucho, lo factible, pero lo factible no desborda la naturaleza de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas que existen en una sociedad. En esto consiste la necesidad histórica. Y en nuestros días, sólo en el interior del funcionamiento de las relaciones de producción capitalistas ha surgido y ha tomado fuerza la idea de abolir algún día todas las formas de dominación, de clases, de castas, de sexos, etc. Y es el desarrollo contradictorio de estas relaciones el que ha creado las condiciones materiales, políticas e intelectuales de su abolición.

Pero si actualmente parece posible y legítimo que desaparezcan las relaciones de castas, de clases, etc., ¿no habrá sido también legítimo y necesario históricamente que hayan aparecido? Nuestro análisis nos parece que ilumina los procesos más antiguos de la formación de jerarquías estables de estatus y de poder, no tanto entre sexos y generaciones, como ocurría en el caso de las sociedades de cazadores-recolectores nómadas, sino entre los grupos sociales que mantienen entre sí relaciones de parentesco dentro de una misma unidad social global. La arqueología nos enseña que comenzaron con la sedentarización de determinados grupos de cazadores-recolectores, pero que no alcanzaron amplitud

y diversidad hasta la aparición de la agricultura y la ganadería. La necesidad de controlar ritual y materialmente una naturaleza cada vez más domesticada, sin la que el hombre no puede reproducirse, pero que a su vez ella puede reproducirse cada vez menos sin el hombre, y las posibilidades materiales que ofrecen las nuevas capacidades productivas, para diferenciar y oponer los intereses y la riqueza de los individuos y de los grupos, hicieron nacer las jerarquías, que bien pudieron aparecer como una mejora para todos, y las diferencias al servicio del interés general y, en consecuencia, que parecían legítimas.

Parece, pues, que no todos los servicios de los dominantes hayan tenido que ser absolutamente imaginarios, ilusorios, para que pueda haber ido adelante el movimiento que engendró los estamentos, las castas, las clases y el Estado cuando éste apareció en determinadas sociedades de clases; pues, bien que se ignore demasiado a menudo, han existido y existen sociedades de clases sin Estado, como, por ejemplo, los tuareg.

También es necesario que el poder sobre lo invisible dé pruebas de su realidad, de su veracidad en el mundo visible; es necesario, si el poder se presenta como un contrato en el que se comprometen recíprocamente, que los dominantes cumplan sus promesas. Ahora bien, nos encontramos aquí ante poderes y representaciones simbólicos, y sabemos que todo, o casi todo, puede simbolizar esos poderes, proporcionar pruebas de su veracidad. La crecida anual del Nilo, que inundaba las tierras, ¿no servía para aportar la prueba de que el faraón era un dios, y un dios benéfico, puesto que era él quien, al realizar los ritos, había hecho volver las aguas al lecho seco del río? Del mismo modo, cuando surgía el desorden, la miseria o el hambre, se debía o bien a que el faraón no estaba informado o bien a que era un usurpador.

Sin embargo, no todo era mero símbolo en ese poder y en esa representación del faraón dios. ¿No fueron necesarias la monarquía y la unificación de los reinos del alto y el bajo Egipto para que los hombres consiguieran encauzar el curso del Nilo y regularizar la riada que cada año aporta los aluviones nutritivos, la tierra «negra» y fértil que recubre la tierra «roja» del desierto? ¿No abría el Inca sus graneros a los indigentes y, en caso de catástrofe, a todos sin discriminación? ¿No llevó él a cabo las grandes obras de aterrazamiento que ganaron para el cultivo del maíz las laderas incultivables de las montañas? Desde luego, el maíz era planta de las libaciones a los dioses y de las ceremonias rituales; además, era fácil de almacenar y de transportar a la ciudad, al palacio, para satisfacer las necesidades del Inca, de la administración y del ejército. Pero no todo el maíz que se producía era exclusivamente para el Inca y la clase dominante.

De manera que hace falta algo más que la religión para que la religión domine los espíritus y la vida social. Hacen falta algunas condiciones adicionales para que se convierta en la forma de la soberanía[74]: hace falta que se haya convertido en la forma que adoptan las relaciones de producción y en uno de sus componentes internos. Ahora bien, esto no es exclusivo de la religión, pues las representaciones no existen únicamente como lo que el individuo interioriza de las relaciones que habrían nacido sin ella[75]: *las relaciones sociales nacen siempre simultáneamente fuera del pensamiento y dentro del pensamiento*. Esto es lo que trataremos de demostrar en el capítulo siguiente: *el pensamiento mantiene siempre una relación de co-nacimiento con lo real social*. No puede ver con mayor claridad que lo real que ve y que le hace ver. Y terminaremos con estas palabras de Marc Augé cuando analiza el profetismo entre los alladian, los avikam y los ebrie de Costa de Marfil, sometidos a los avatares de la

cotización del cacao y de las transformaciones de su país en una nación capitalista heredada del África colonial: «La cotización del cacao: una sombra en la caverna. Visión tan duplicada, si no triplicada, como la del pescador ebrio que contempla en el agua de la laguna la imagen borrosa de las torres de Abidjan» (*Théorie du pouvoir et idéologie*, pág. XXIII).

Todavía falta mucho tiempo para que la desgracia y la felicidad no se deban a los dioses muertos que no quieren morir y jamás han dejado de alimentarse de la carne y del pensamiento de los hombres vivos, de sus relaciones, de nuestras relaciones.

4
El papel del pensamiento en la producción de las relaciones sociales

Toda relación social, como acabamos de ver, existe a la vez en el pensamiento y fuera del pensamiento, y la parte que está en el pensamiento es, pues, mental, una realidad ideal. Es del pensamiento, pero ¿bajo qué forma?, de lo ideal, pero ¿de qué tipo?

La parte ideal de una relación social consiste, para empezar, en el conjunto de representaciones, de principios, de reglas que hay que «poner en acción» para engendrar esa relación *entre* los individuos y los grupos que componen una sociedad, para crear el modo concreto de organización de su vida social. Tomemos un ejemplo: no es posible concebir que los individuos se casen sin saber qué es el matrimonio o ignorando las reglas del tipo de matrimonio que se practica en su sociedad, o sin conocer las consecuencias que tendrá su alianza para sus descendientes, dicho en otras palabras, las reglas de filiación. Vemos, pues, que la parte ideal de toda relación de parentesco es, en primer lugar, un conjunto de reglas de alianza y de filiación que los individuos y los grupos deben poner en práctica para producir dichas relaciones entre ellos. Desde luego, la alianza y la filiación no son los únicos componentes de las relaciones de parentesco. Hay que agregar las reglas de residencia, de herencia de las tierras, de estatus, etc. Pero no es éste el lugar de tratar esos temas.

Lo que acabamos de mostrar a propósito del parentesco podría hacerse sobre cualquier otro tipo de relación social, y ya se puede adelantar que la parte ideal de toda relación social consiste, en primer lugar, en el conjunto de representaciones, principios y reglas que hay que poner en acción *conscientemente* para engendrar dicha relación en la práctica social, individual y colectiva.

Pero la relación social siempre es aprehendida, vivida y pensada como más o menos legítima, o incluso ilegítima, por los individuos y los grupos que componen la sociedad de la que es uno de sus modos de organización. Por eso, la parte ideal de una relación social se compone igualmente de los valores, positivos o negativos, que se adjudican a esa relación, y en consecuencia a las reglas y principios ideales que permiten engendrarla. «Valores» singifica aquí tanto los principios como los juicios y las representaciones cargadas de fuerza atractiva o repulsiva.

Estos dos componentes ideales de las relaciones sociales están vinculados, pues, al hecho de que éstas no se producen y reproducen más que mediante la combinación y articulación de dos tipos de prácticas, individuales *y* colectivas: una en cuyo seno la relación social existe como un medio para alcanzar determinados fines, como en el caso de los rituales de iniciación que se conciben como un medio necesario para permitir que las nuevas generaciones accedan a los saberes secretos de sus mayores y compartan con ellos los poderes ocultos; otra que plantea (o se niega a plantear) la relación social como una realidad-buena-para-la-reproducción, como la manera obligatoria de organizar una parte de las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza, luego como una relación que excluye otras relaciones, como una Norma, como un Fin.

Todo esto no implica que la parte ideal de la realidad social se reduzca a la parte consciente. Hemos empleado el término pensamiento y se cae por su peso, para nosotros, que el pensamiento desborda ampliamente la conciencia (y el lenguaje). El pensamiento es un conjunto de mecanismos que funcionan la mayor parte de las veces sin que haya conciencia. En el fondo, sabemos que el pensamiento depende de un fragmento complejo de la materia viva, del cerebro, que tiene la capacidad, entre otras, de captar las relaciones de equivalencia y de no equivalencia entre los «objetos», las relaciones, las relaciones de relaciones, y que puede elaborar y construir conjuntos organizados de representaciones de esos objetos, relaciones y relaciones de relaciones, representaciones éstas que sí están presentes en la conciencia y actúan dentro de y sobre la conciencia. Y también sabemos que esta capacidad de captar las relaciones de equivalencia no está producida por la historia actual, por los contextos, los problemas sobre los que se ejerce. La hemos heredado y, si queremos encontrar su génesis, hemos de remitirnos a una historia que precede en mucho tiempo a la del hombre; la de la naturaleza anterior al hombre, aun cuando el hombre haya agregado después, en sus interacciones con la naturaleza que lo rodea, su propia parte a la evolución del propio cerebro.

Pero recordar que el pensamiento desborda la conciencia no debe hacernos olvidar que es la parte ideal *consciente* de las relaciones sociales la que sirve de punto de apoyo principal al proceso de aprendizaje de estas relaciones por los niños, al proceso de formación social de los individuos, proceso que no se reduce, desde luego, a la transmisión y a la «interiorización» conscientes de las reglas de producción de las relaciones y los valores sociales, morales, afectivos y demás que van adjuntos. Contra lo que siguen afirmando de-

terminados sociólogos y psicólogos, la formación social de los individuos no se reduce a la interiorización por parte del niño de normas de comportamiento externas a él que progresivamente se irán convirtiendo en hábitos rara vez puestos en cuestión. Pues, incluso en el caso de los niños, las relaciones sociales en cuyo seno se nace no existen nunca totalmente fuera de uno. Ésta es también la razón de que haga falta algo más que una evolución del pensamiento en sí y sobre sí para que las relaciones sociales dejen de parecer legítimas, y de que, en ese proceso, el pensamiento llegue a oponerse a sí mismo.

Pero también es gracias al pensamiento y dentro del pensamiento cómo una realidad social, históricamente datada, contiene a otras sociedades, a otras relaciones sociales, en estado de posibles, imaginadas y aceptadas o rechazadas. Incluso cuando dentro de una sociedad sólo existe un único sistema de parentesco y una única organización de la producción que actúen y se reproduzcan a diario, ese sistema y esa organización nunca existen realmente aislados. Siempre coexisten idealmente con otro u otro par de sistemas posibles y conocidos, pero que el pensamiento y la práctica social (que son necesariamente el pensamiento y la práctica social de individuos y de grupos sociales históricamente determinados) fundamentan, excluyen o, por el contrario, se esfuerzan por hacer venir al mundo con mayor o menor éxito. De hecho, «alrededor» de cada relación social existe una serie, más o menos numerosa y más o menos elaborada por el pensamiento, de otras relaciones sociales que la acompañan en las relaciones de transformación lógica y que sólo existen de manera ideal. Estas relaciones ideales se presentan, por ejemplo, ya como la imagen invertida de la relación «real», ya como una de sus deformaciones posibles en tal o cual aspecto.

De ahí que, en una sociedad matrilineal donde la norma, para el hombre, es transmitir sus bienes al hijo de la hermana, la gente no ignora que se podría hacer de otra forma y transmitirlos a su propio hijo. En determinadas circunstancias, esta idea, habitualmente excluida, no se excluye. Se convierte en una tentación a la que cede un hombre, luego otro e incluso un tercero; éstos, en este particular, se oponen a la lógica global de su sistema de parentesco, al que por todo lo demás mantienen su adhesión. A la larga, esta práctica puede subvertir en profundidad el sistema, el cual, poco a poco, va dejando paso a un sistema patrilineal o a una fórmula mixta, pasando la tierra de padres a hijos mientras que el poder político continúa transmitiéndose de tío a sobrino uterino.

Asimismo, existen en numerosas sociedades representaciones que describen un mundo remoto o desaparecido donde las cosas se desenvuelven al revés de como ocurren realmente en el propio. Así, encontramos en sociedades con fuerte predominio masculino mitos que describen una época hace mucho tiempo caduca en que las mujeres dominaban a los hombres. Desde luego, lejos de hacer la apología del poder de las mujeres o de ser un rastro objetivo de una época pasada, estos mitos son un instrumento suplementario de la dominación masculina, pues en la mayor parte de los casos presentan los desórdenes y las calamidades que acarrea el ejercicio del poder por las mujeres. Para remediarlo, los hombres han tenido que apoderarse del poder y ejercerlo desde entonces para satisfacción general, esforzándose en todo momento por impedir el retorno a las antiguas andadas[76].

De modo que toda relación social real realizada coexiste en el pensamiento y gracias al pensamiento con otras relaciones sociales posibles; éstas tienen un número limitado y

están siempre marcadas por las relaciones sociales concretas de que se diferencian y a las que incluso a veces se oponen en el plano de las ideas.

No obstante, sería un error oponer lo real a lo posible, puesto que lo posible forma parte de lo real. En efecto, una relación social no puede comenzar a existir «realmente» o a transformarse sin que nazcan al mismo tiempo otras formas sociales posibles que, lejos de ser inertes dentro del pensamiento, la «trabajan» constantemente y, a través del pensamiento, actúan dentro de y sobre relación.

Ya hemos visto un ejemplo de este trabajo de lo posible sobre lo real cuando hemos evocado —dentro de las sociedades matrilineales— la tentación del padre de hacer heredar a su hijo a expensas del sobrino uterino, único heredero legítimo. Pero es más simple y más universal. Se trata de la idea, presente en todas las sociedades, de que un individuo (en este caso el individuo a que nos referimos es de sexo masculino) podría cometer incesto con su madre o con su hija. Esta idea está presente en todas partes y en todas partes está prohibida su práctica.

De hecho, como ha mostrado Lévi-Strauss, la práctica del incesto subvertiría todos los sistemas de parentesco, cualesquiera que sean; éstos sólo pueden existir si se prohíbe esta posibilidad de actuación, si se censura y se rechaza esta idea. La producción y la reproducción de las mismas relaciones de parentesco se basan en la negación del incesto. Una hermosa prueba aportada a la afirmación de Spinoza de que toda determinación es una negación; ahora bien, todas las relaciones sociales están en el mismo caso y no pueden reproducirse más que si los individuos y los grupos actúan constantemente sobre sí mismos y sobre sus relaciones con los demás para impedir, rechazar y excluir las demás maneras posibles de operar, las demás formas posibles de organi-

zación de la sociedad que están presentes en la conciencia social pero que aparecen como una amenaza para la reproducción de la sociedad.

Por supuesto, en la historia no basta con que un posible real amenace a la sociedad para que ésta se transforme. Es menester que ese posible se convierta en el objetivo de una fracción de esa sociedad, de individuos y grupos que se pongan a actuar para realizarlo, que transforme ese pensamiento en una fuerza colectiva que actúe dentro y sobre la sociedad, haciéndole tomar otra dirección. Esto es cierto por lo menos si nos limitamos a los aspectos endógenos del desarrollo de una sociedad; pero excluye los casos, más numerosos, en que una sociedad está sometida a otra que le impone sus propias formas de organización. Habría que distinguir, pues, dentro de los posibles incluidos en el real social, los que basan su existencia en la condición de nunca pasar al acto (tal sería la posibilidad del incesto) y lo que —sin amenazar con tener existencia inmediata— indican ya al pensamiento y a la acción vías por donde avanzar para transformarla y sustituirla por un orden social anunciado. En realidad, no puede producirse la transformación de las condiciones de existencia en nuevas relaciones sociales o en formas nuevas de las relaciones antiguas sin un trabajo de interpretación por el pensamiento de estas condiciones nuevas, interpretación que les dé sentido y que vaya acompañada de un trabajo de organización de la sociedad que les confiera una forma y una estructura institucionales.

También habría que recordar que, en numerosas sociedades, no existe una única, sino muchas formas sociales de producción, ni un único, sino muchos sistemas de parentesco, y que, en general, una de las formas predomina sobre las demás. Así, en la Edad Media, el trabajo asalariado existía como una forma, ocasional y de importancia menor, de uti-

lización de la fuerza de trabajo ajena. Ha hecho falta bastante más que los empeños y las transformaciones del pensamiento para que esta forma de organización del trabajo se convierta en la forma dominante que reina hoy en nuestras sociedades. Pero tampoco se ha hecho sin un empeño del pensamiento por elaborar conscientemente este tipo de relación de producción y de ir llevándolo poco a poco a hacerse cargo de la transformación de las condiciones y los objetivos de la producción.

Subrayemos de pasada que no ha sido el capitalismo el inventor del trabajo asalariado y aún menos del uso del dinero para obtener beneficios, y menos todavía de la propiedad privada. Antes de éste, esas relaciones sociales nacieron muchas veces a lo largo de la historia y en sociedades diferentes. Pero sus diferentes génesis no constituyen tampoco una genealogía del sistema capitalista, nacido, por el contrario, de la combinación, cada vez más frecuente a partir del siglo XVI, de estas diversas relaciones con diversas génesis. Pero tal combinación no se produjo como una conjunción ciega de muchos navíos que avanzaban cada cual por su cuenta entre las brumas de la historia[77]. La historia no es solamente el producto de ajustes y destrucciones involuntarios. Surge como consecuencia de dos tipos de racionalidades, unas intencionales y otras no intencionales. Y las no intencionales no se reducen a ser consecuencias involuntarias de las acciones humanas; se remiten a un dominio que desborda la acción de los hombres. Es el dominio que constituyen las mismas propiedades de las relaciones sociales y sus capacidades de reproducción dentro de ciertos límites, propiedades y límites cuya última fuente no es el pensamiento. Lo no intencional, pues, no es una realidad que precedería ni que seguiría a la historia. Es la historia misma, nacida de

la acción de los hombres, pero en todo aquello que desborda sus intenciones y sus empeños.

Ya se ven las dificultades que surgen en cuanto se busca comprender las relaciones que existen entre las estructuras sociales y su contexto histórico, y cuando se pretende analizar el papel que juega el pensamiento en la transformación de los contextos y las estructuras. Lo que hay que tener en cuenta, en el análisis, son los distintos desfases que existen entre una estructura y su contexto; el hecho de que ha podido nacer varias veces y en contextos históricos distintos; el hecho de que coexiste con otras estructuras que han nacido antes o después que ella, que ésta domina o bien que la dominan a ella; el hecho de que puede estar rodeada por un anillo de formas posibles, un anillo de relaciones sociales ideales, realizables unas e irrealizables otras (¿puramente imaginarias o utópicas?), de las que algunas, cuando las circunstancias se presten, pueden llegar a existir. Hay que elaborar, por tanto, la teoría de tales «circunstancias».

Las sociedades siempre se nos presentan en una relación inestable, más o menos firme o precaria, con sus propias condiciones de reproducción. Esto es lo que las hace cambiar, ponerse en movimiento, en la mayor parte de los casos hasta desaparecer e incluso borrarse de la memoria humana. Aquellas que han podido legarnos su historia antes de desaparecer o han podido continuar existiendo bajo otras formas hasta nuestros días son las que se han convertido en el objeto de estudio de los profesionales de la historia o de la antropología, las que constituyen el campo de acción de todas las ciencias sociales.

Tercera parte

Consideraciones críticas pero no polémicas

5
Karl Polanyi y el «lugar cambiante» de la economía en las sociedades[78]

> *Son los economistas quienes han definido los problemas sociológicos que existen dentro de la esfera de la economía. El resultado es que hoy no sabemos casi nada de las economías que no son la nuestra. Incluso ésta sólo la comprendemos en parte, a falta de una sociología de la economía de mercado.*
>
> Terence K. Hopkins

El problema planteado por la obra colectiva *Trade and Market in Early Empires*, nacida de los trabajos de un grupo de investigadores reunidos en torno de K. Polanyi, se deduce perfectamente de este exergo sacado del libro: se trata de saber si las teorías desarrolladas desde comienzos del siglo XIX para explicar el funcionamiento de la economía capitalista industrial y mercantil proporcionan a los historiadores y a los antropólogos los conceptos y los métodos de que tienen necesidad para dar cuenta de las originales lógicas de funcionamiento y de evolución de las múltiples formas de organización económica y social que éstos estudian, la mayor parte de las cuales han desaparecido para siempre o están condenadas a desaparecer bajo el formidable efecto de erosión, mutación o destrucción que conlleva el domino, ac-

tualmente extendido sobre la mayor parte del mundo, de ese mismo sistema capitalista y el del sistema «socialista» sobre el resto.

La respuesta de Polanyi y su grupo fue negativa; no obstante, ni la pregunta ni la respuesta eran nuevas, puesto que, exactamente un siglo antes, en 1857, aparecía la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx no se limitaba a negar que se puedan «generalizar» los teoremas de la economía política a los modos de producción precapitalistas, sino que rechazaba incluso que la economía política de su tiempo tuviera capacidad para explicar la lógica profunda del modo de producción capitalista, la naturaleza oculta de su motor esencial: el beneficio y las condiciones sociales de su acumulación, la explotación de los trabajadores asalariados por el capital.

Para comprender las razones que empujaron a Karl Polanyi a criticar el pensamiento económico de su tiempo y los límites de su crítica, que a fin de cuenta no pone en tela de juicio la validez de las teorías económicas en lo que concierne a la economía de mercado capitalista, no es inútil recordar, con ayuda del artículo de S. C. Humphreys, algunos momentos significativos de su vida y su obra. Nacido en 1886 en Budapest, en el seno de una fracción radical de la burguesía húngara —que, aunque se oponía con creciente firmeza al predominio político y económico de la aristocracia terrateniente magiar, se mostraba incapaz de pasar a la acción política—, Polanyi hizo estudios de derecho y de economía política. En aquella época, en Alemania y en Europa central, la *intelligentsia* encontraba en la sociología y en el marxismo las teorías que no tenía derecho a citar en la universidad, pero que utilizaba para analizar los problemas políticos y económicos que se planteaban con urgencia. Desde 1922, cuando la revolución soviética se orientó a duras pe-

nas hacia un desarrollo planificado de su economía y eminentes economistas liberales —Heinrich von Hayek, Michael Polanyi, Gaétan Pirou y otros— le negaban toda posibilidad de supervivencia y menos todavía de progreso, Karl Polanyi se esforzó en demostrar la superioridad «social y moral» de la economía socialista planificada, guiada por la «demanda social», sobre la economía de mercado y el sistema de libre empresa para fomentar el desarrollo económico y social de los países atrasados de Europa central.

En 1933 huyó del fascismo y del antisemitismo, y emigró a Inglaterra cuando los países capitalistas apenas salían de la «gran depresión». Enseñará historia económica y se esforzará en explicar las causas del fascismo, de la crisis económica y, luego, de la guerra mundial. Simpatiza con algunas de las fracciones más utópicas que elaboran los programas de reconstrucción de la sociedad para después de la guerra. En 1944, bajo el título de *The Great Transformation*[79], publica en los Estados Unidos sus conclusiones sobre el nacimiento y la caída del capitalismo liberal, que le parece que retrocede a diario frente al creciente papel del Estado. Afirma una vez más la superioridad de la economía planificada, guiada por el humanismo socialista, pues de este modo la sociedad podrá volver a dominar la economía en lugar de estar dominada por ésta, como ocurre desde el siglo XIX con la economía de mercado.

Pues, para Polanyi, al organizarse por completo sobre la base del mercado, la economía se separó radicalmente de las demás instituciones sociales y, al establecerse al margen, ha obligado al resto de la sociedad a funcionar plegándose a sus leyes particulares. Ahora bien, aquí, en la conjunción del análisis científico y de la utopía, es donde aparecen, en pequeña escala, las primeras referencias a las sociedades primitivas y a los trabajos de algunos antropólogos, Thur-

nwald, Malinowsnki, Radcliffe-Brown. En estas sociedades, la economía no existe como algo aparte; está «empotrada» en otras instituciones, como el parentesco o la religión. Además —y aquí encontramos una visión romántica de los primitivos—, estas sociedades apenas conocen la competencia ni los conflictos sociales. Están «integradas».

En 1947, Polanyi es nombrado profesor de historia económica general de la Universidad de Columbia de Nueva York[80] y, en un violento panfleto contra nuestra «*obsolete market mentality*», retoma las tesis que había elaborado en *The Great Transformation*. Se fija como programa de investigación los orígenes de las instituciones económicas y, distanciándose cada vez más de los problemas de los economistas contemporáneos, capitalistas y socialistas, se vuelve hacia la antropología y la historia antigua. Poco a poco se forma un grupo a su alrededor compuesto de antropólogos, historiadores de la Antigüedad, sociólogos y economistas, cuyos trabajos él orienta en tres direcciones: la crítica de la teoría económica, la construcción de una tipología de los sistemas económicos, el origen y la historia de las instituciones económicas, en particular el comercio administrado, el mercado libre, los distintos usos de la moneda, etc. En 1957 estos trabajos se reúnen en el libro para el que este texto constituyó, en 1975, la presentación para el público francés.

Después de 1957, Polanyi se consagró al estudio de la historia económica y social de Dahomey, para la que estaba recopilando materiales etnográficos e históricos desde 1949. Dejará casi acabada una monografía, *Dahomey and the Slave Trade*, que Dalton publicará después de su muerte. Pero al mismo tiempo vuelve sobre los problemas de la economía planificada y presta su colaboración a la fundación de la revista *Co-Existence*, dentro de la cual —junto con Paul Medow, uno de sus discípulos, economista y matemático— bus-

ca el diálogo con los economistas de los países socialistas y un debate sobre el humanismo socialista. Muere en 1964.

Para Polanyi, la tarea consistía «no en rechazar el análisis económico, sino [en] fijar específicamente los límites históricos e institucionales [...y en] transcender estos límites dentro de una teoría general de la organización económica»[81]. La fórmula es inequívoca. Por «análisis económico» entiende el corpus entero de las teorías económicas que se enseñan en las universidades, con excepción del marxismo, que le parece que conduce a una concepción errónea del valor y de los precios. No pone en duda, pues, el carácter científico del corpus teórico que, en líneas generales, coincide con el neomarginalismo contemporáneo. Lo que niega es que estas teorías puedan aplicarse fuera del contexto institucional e histórico particular de las economías de mercado generalizado. Por tanto, sería absurdo y vano utilizarlas para interpretar el funcionamiento de los sistemas económicos premercantiles e incluso de los mecanismos mercantiles que existen en las sociedades cuya economía depende esencialmente de mecanismos no mercantiles. Al no tener alcance histórico general, las teorías económicas contemporáneas no pueden constituir los fundamentos de una teoría general de las instituciones económicas. Tal teoría sólo podría ser una teoría comparada y una teoría comparada debe tomar sus materiales y sus modelos de los historiadores y los antropólogos. De todos modos, estas dos disciplinas no las pone Polanyi en el mismo plano. Para él, en último análisis, la antropología está llamada a proporcionar a la historia los modelos que precisa para dar cuenta del funcionamiento original de las instituciones antiguas y de su evolución. Luego, no solamente la antropología ofrece los modelos claves de la historia, sino que, en último término, la antropología y la historia económica están destinadas a fundirse en

una nueva disciplina por crear, la antropología económica, llamada a convertirse a la vez en teoría general de la economía y en historia comparada de las instituciones económicas de la humanidad.

Se percata uno en seguida del complejo entramado de ideas y de escuelas a que Polanyi y su grupo iban a enfrentarse de plano. Las discusiones, incluso las querellas, iban a encenderse en todos los frentes y, a través de las revistas y las obras, a extenderse hasta nuestros días en que, si bien los principales protagonistas aún no están dispuestos a deponer las armas, para la mayor parte de los espectadores se trata de combates hace mucho tiempo superados (o estancados). Los primeros en darse por aludidos fueron, evidentemente, los economistas, que pretendían haber definido los principios universales de la racionalidad económica y haber puesto los cimientos de una teoría general de la economía. Pero al mismo tiempo afectó a todos los sociólogos, antropólogos e historiadores que habían creído en su palabra y habían compartido su «miopía etnocéntrica».

Los más culpables eran, por supuesto, los antropólogos como C. S. Coon, R. Firth, D. M. Goodfellow, G. Wagner, M. J. Herskovits, que habían comenzado a elaborar una antropología económica a partir de las tesis formalistas de los economistas. Y a ojos de Karl Polanyi, eran tanto más culpables de haberse descarriado del buen camino, el que parte de una definición substantiva de la economía, señalado desde 1921 por el maestro de todos ellos, Bronislaw Malinowski. Polanyi reivindicaba, pues, la herencia conceptual de uno de los héroes fundadores de la antropología moderna, el hombre de «campo» por excelencia, frente a sus herederos naturales, que en este aspecto se habían vuelto sordos a sus enseñanzas. Pero el proyecto de comparar los sistemas económicos iba también contra los múltiples historiadores y

antropólogos «culturales», como Sombart o Linton, para quienes el carácter único de cada cultura hacía vana y absurda toda tentativa de compararlas. Sin embargo, Polanyi estaba de acuerdo con todos los que, culturales o no, rechazaban la hipótesis de una evolución necesaria de las instituciones sociales. Éstas tienen una historia, claro está, pero que no sigue ni de lejos las leyes ni los estadios de una evolución necesaria. Y puesto que el marxismo, que en aquella época se presentaba a menudo bajo la forma vulgar de una interpretación de la historia de la humanidad en cinco estadios necesarios, se distinguía muy mal del evolucionismo, Polanyi encontraba ahí una razón suplementaria para rechazarlo.

Pero su crítica más enérgica, la más desarrollada (puesto que ocupaba un capítulo entero y la mitad de otros dos) iba dirigida contra Talcott Parsons y, a través de él, contra su maestro Max Weber. Éste, mucho mayor que Polanyi (había nacido veintidós años antes), dejó inacabada a su muerte, acaecida en 1920, una gigantesca obra consagrada al mismo tema que las investigaciones de Polanyi, *Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y sociedad)*, cuyos principales fragmentos habían sido traducidos y comentados para el público norteamericano por Talcott Parsons en persona. Ahora bien, en 1953, cuando Polanyi, que acaba de recibir la jubilación, decide proseguir sus investigaciones sobre las condiciones de una «teoría general de la organización económica», Talcott Parsons presenta en una serie de conferencias, las «Marshall Lectures», dedicadas a la memoria de Alfred Marshall y Max Weber, las líneas maestras de una «sociología económica general» que quería ser válida para todos los sistemas económicos, mercantiles y no mercantiles. El objetivo era el mismo perseguían Polanyi y su equipo, pero para Parsons no se trataba más que de un aspecto de la elabora-

ción de una obra mucho más ambiciosa que habría de dominar durante dos decenios la sociología empírica norteamericana, su *Teoría general de la acción*, cuyo texto aparecería en 1954. Y en 1956, un año antes de la obra de Polanyi, Parsons publicaba, en colaboración con Neil J. Smelser, el texto reformado de las «Marshall Lectures» bajo un título, *Economy and Society*, que no era otro que el de la obra de Max Weber. Entre tanto, había hecho llegar el manuscrito a Polanyi, el cual no le respondió personalmente. Fueron Terence K. Hopkins y Harry W. Pearson quienes lo hicieron, con cortesía pero sin miramientos.

Para empezar, subrayaron los puntos de acuerdo entre las dos aproximaciones al tema. El análisis no debe partir de individuos, sino de sociedades vistas como totalidades. El sistema económico de una sociedad funciona, por lo tanto, siempre en el interior de un contexto estructural global. La función universal de la economía consiste en proporcionar a la sociedad los medios de alcanzar sus objetivos, teniendo en cuenta la adaptación al contexto del entorno exterior. Ahora bien, como los múltiples niveles de organización de la sociedad pueden «participar» en la realización de esta función, ninguna institución, ninguna unidad social concreta puede ser entera y exclusivamente económica, sino que se trata de una realidad «plurifuncional». Sin embargo, para Parsons y Smelser, todas las sociedades globales «tienden a diferenciarse en subsistemas de funciones especializadas». Para Polanyi, por el contrario, el que la economía pueda existir en forma de una institución separada, especializada en esta función, constituye una excepción histórica y no todas las sociedades globales tienden a diferenciarse.

La diferencia esencial no es ésta. Parsons, más radical que Max Weber, siempre había combatido la aproximación «institucionalista», tanto la de los alemanes como la de los nor-

teamericanos, singularmente la de Thorstein Veblen, con el pretexto de que hacía que el aspecto económico de la actividad social perdiera su «especificidad teórica» y eliminaba las teorías de los economistas neomarginalistas. Por el contrario, Parsons convertía a Pareto y las tesis de los economistas formalistas en el punto de partida de cualquier análisis de las realidades económicas. Son conocidas estas teorías que figuran en las primeras páginas de todos los manuales escolares de economía política del mundo occidental y que han recibido de Lionel Robbins su formulación más habitual. La actividad económica es una respuesta a la escasez de los medios para satisfacer nuestras necesidades. La actividad económica racional es la que busca «combinar lo mejor posible los medios escasos para alcanzar objetivos optativos». De ahí que el mercado aparezca como la institución económica por excelencia, puesto que proporciona el contexto social más favorable para el ejercicio de una actividad económica racional. Las tesis formalistas de los economistas resultan ser al mismo tiempo una apología de la economía de mercado, un prejuicio etnocéntrico a favor de su propio sistema económico, que se presenta, si no como el único racional, al menos como el más racional.

Hopkins demuestra que la teoría general de la economía de Talcott Parsons carece, para empezar, de la menor generalidad, puesto que participa del prejuicio etnocéntrico que convierte implícitamente al mercado en el prototipo de toda institución económica racional. En dicha teoría se anula igualmente la generalidad de la famosa «Teoría general de la acción», tanto más fácilmente cuanto que el intercambio comercial «racional» había servido implícitamente a Parsons de paradigma para todas las relaciones sociales de intercambio. Por último, lo que es aún más grave, Hopkins muestra que toda la teoría de Parsons supone que se consi-

dera la sociedad un «agente», lo que corresponde a una concepción no científica de la sociedad y de la sociología. En definitiva, Parsons no habría logrado sustituir las categorías «no pertinentes» de los economistas más que por categorías sociológicas «vacías» y toda su obra no es más que «una serie de construcciones metafóricas erróneas en los principios lo mismo que en las conclusiones». *Mutis* del empirismo abstracto y etnocéntrico de Talcott Parsons.

Entonces, ¿qué propone Polanyi? Un empirismo también, pero que, desde el primer momento, se proponga desembarazarse de cualquier apriorismo etnocéntrico relativo a los lugares que ocupa, las formas que adopta y los efectos que produce la economía en el interior de las múltiples sociedades que han surgido a lo largo de la historia. Este empirismo se establece, pues, a partir de una crítica, desde luego que limitada pero real, de algunos de los presupuestos ideológicos de los economistas liberales, de su actitud apologética implícita con respecto a la economía de mercado y de su impotencia para reconocer la estrechez del campo de aplicación de su propia doctrina teórica. Esta crítica a los economistas liberales no recae sobre el contenido de sus teorías, sino únicamente sobre su ceguera y su pretensión de utilizarlas fuera de los límites donde se aplican, el sistema económico de mercado generalizado. De todos modos, Polanyi critica explícitamente el sistema en cuanto tal, la economía de mercado, pero en un plano moral y político, cuando denuncia el hecho de que dentro de este sistema, en lugar de subordinarse la economía a los hombres, los hombres se subordinan a la economía. No obstante, no va tan lejos como el joven Marx en 1844, el cual, que acababa de leer como filósofo a los grandes economistas clásicos, denunciaba algo más que los perjuicios del mercado: los de la propiedad privada.

¿En qué dirección iba entonces a desarrollarse el empirismo crítico de Polanyi? Para empezar, era menester plantearse una definición general de la economía que le permitiera subsumir por adelantado todas las formas posibles y estuviese virgen de cualquier prejuicio sobre cuáles eran las formas posibles. Necesitaba asimismo que esta definición no designara principios formales de comportamiento de los individuos, sino una función específica de determinadas relaciones sociales. Así pues, propone como definición «substantiva» de la economía:

> ... Proceso institucionalizado de interacción entre el hombre y su entorno que se traduce en el abastecimiento continuado de los medios materiales que permiten la satisfacción de las necesidades (pág. 242).

No cuesta mucho percibir que esta definición concuerda con la noción espontánea que se hace de la economía el sentido común, y con las nociones generales más elaboradas que los economistas clásicos ponían a la cabeza de sus obras y que Marx reprodujo y analizó en la «Introducción» a la *Contribución a la crítica de la economía política*. La actividad económica es un proceso, es decir, tal como subraya enfáticamente Polanyi, un conjunto de «movimientos» de producción, de circulación y de apropiación de bienes materiales. Pero este proceso adquiere «unidad y estabilidad» gracias a estar «institucionalizado», a que funciona a través de instituciones, es decir, de las relaciones sociales generales que mantienen los hombres entre sí dentro de cada sociedad concreta.

Nos hallamos, pues, en presencia de conceptos empíricos generales, «abstractos», que resumen un cierto número de caracteres comunes de un conjunto de realidades concretas. Estos conceptos no son vacíos ni inútiles. Constituyen, retomando los términos que utiliza Marx a propósito de los conceptos de «producción», «consumo» e incluso «trabajo»,

«abstracciones racionales que evitan repeticiones inútiles». En la realidad, todo el mundo sabe que «no existe producción en general ni producción general» y que los conceptos abstractos «no corresponden a ningún estadio histórico real de la producción».

> El trabajo parece ser una categoría muy simple. La concepción del trabajo en este sentido universal —como trabajo en general— también es de las más antiguas. Sin embargo, concebido desde el punto de vista económico en esta forma simple, el «trabajo» es una categoría tan moderna como las relaciones que engendra esta abstracción simple [...] El ejemplo del trabajo muestra de manera sorprendente que incluso las categorías más abstractas, aun siendo valiosas —precisamente debido a su abstracción— para todas las épocas, no por eso son bajo la forma determinada por dicha abstracción otra cosa que producto de las condiciones históricas y sólo tienen absoluta validez para esas condiciones y dentro de ellas (*Contribución a la crítica de la economía política*, págs. 169-170)[82].

Marx no incurre, pues, en el reproche de «miopía etnocéntrica» y de «eclecticismo ciego» que Polanyi dirige a los economistas liberales. No sólo se prohíbe proyectar sobre todas las formas de sociedad las relaciones capitalistas y las categorías que las expresan, bien o mal, sino que recomienda las mayores precauciones en el uso de los conceptos más generales, en apariencia ideológicamente más neutros, como el concepto de trabajo. Y lo mismo con respecto a las categorías moneda, intercambio, capital, etc.

Para Polanyi, como para Marx, un proceso económico sólo tiene «verdadera realidad» dentro de una forma social concreta, específica o, para emplear su vocabulario, «institucionalizada». Dentro de esta forma está inscrito en un «contexto de estructuras sociales» que constituyen de alguna manera la «semántica» de sus formas y de sus funciones, y que le aseguran «unidad y estabilidad». Yendo más allá, Polanyi constata que, «según las épocas y los lugares», el proceso económico puede «empotrarse y encadenarse» en las instituciones más diversas, el parentesco, la política, la religión, luego en instituciones que no son únicamente

«económicas». Insiste sobre el hecho de que «importa tener en cuenta el aspecto no económico. Pues es posible que la religión y el gobierno sean tan capitales para la estructura y el funcionamiento de la economía como las instituciones monetarias o la existencia de herramientas y maquinarias que alivien la fatiga del trabajo» (pág. 244). La tarea de una antropología económica de nueva planta, que debería aunar la teoría económica y la historia económica, consiste precisamente en:

> El estudio del desplazamiento de la economía dentro de la sociedad [el cual] no es [...] nada distinto del estudio de la manera en que se institucionaliza el proceso en diferentes épocas o en distintos lugares (pág. 244).

Encontrar las respuestas a este problema crucial implica algo completamente distinto de la creación de una nueva disciplina, la antropología económica, aun si se le otorga el privilegio de proporcionar al historiador los modelos clave necesarios para pensar sus materiales. Pero antes de iniciar este debate decisivo volvamos rápidamente sobre la noción de economía «empotrada o encadenada» o no a otras instituciones sociales.

La idea no es nueva. E. Evans-Pritchard volvió a tomarla, en 1940, en su monografía sobre los nuer, mostrando que en esa sociedad las relaciones de parentesco funcionaban como una especie de «institución general», pues que no sólo regulaban las relaciones de filiación y de alianza, sino también la vida económica y política. Pero, si queremos seguir la pista de M. Mauss a F. Tönnies, de L. H. Morgan a H. S. Maine, de K. Marx a G. W. F. Hegel, la idea nos haría retroceder hasta el siglo XVIII e incluso, de creer a Polanyi, hasta Aristóteles. Desde luego, no se trata de ponerlo todo en el mismo plano y de olvidar lo que dista la distinción hecha por Tönnies entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad) de la célebre fórmula de Maine según la cual «el

movimiento de las sociedades en evolución ha sido hasta ahora un movimiento que ha ido del estatus al contrato». Y el pensamiento de Maine no coincide con el de Morgan y todavía menos con el de Marx.

Pero lo que encontramos, bajo una variedad de fórmulas y de perspectivas, es un dato constatado por la experiencia, casi trivial a fuerza de ser subrayado a propósito de múltiples sociedades antiguas o exóticas, a saber, la dificultad de descubrir instituciones económicas separadas y diferenciadas de las demás instituciones. A partir de ahí, las interpretaciones divergen. Para unas, las distintas formas de los sistemas económicos, «empotrados» o «desempotrados», corresponden a estadios necesarios y sucesivos de la evolución económica de la humanidad. Para otros, como para el propio Polanyi, si damos crédito a determinados pasajes suyos, esta diversidad sólo es un efecto contingente de la historia de las sociedades. No hay, por tanto, que buscar mecanismos, y menos todavía «leyes», de transición de una forma a otra, de un lugar a otro (!). Hay que limitarse a inventariarlas del modo más completo posible y a descubrir los efectos que tal o cual «posición» de la economía dentro de la sociedad, que tal «empotramiento» en tal o cual «contexto estructural» determinan sobre los principios y los mecanismos de funcionamiento.

De manera que en ningún momento se plantea verdaderamente Polanyi la pregunta de las razones por las que la economía ocupa tal o cual emplazamiento en la sociedad, funciona «empotrada» o no en el interior de las relaciones de parentesco, de las relaciones políticas o de las religiosas. Claro que, para explicar cómo la economía moderna se ha ido poco a poco «desempotrando» del resto de la sociedad y se ha puesto a funcionar como una institución cuasiautónoma que domina nuestra sociedad, menciona el hecho de que

«la fuerza de trabajo fue transformada en una mercancía libre que se podía comprar en el mercado». Pero no dice nada más sobre este complejo problema de las condiciones de aparición del capitalismo moderno en la agricultura y sobre todo en la industria, el problema que los economistas clásicos bautizaron con una expresión que se ha vuelto célebre: la acumulación primitiva de capital. Y, sin embargo, Polanyi se suma a Marx, para quien:

> Lo *característico* no es que se venda la mercancía fuerza de trabajo, sino el hecho de que la fuerza de trabajo aparezca como una mercancía (*El Capital*, II, I, pág. 32)[83].

No obstante, la noción de «empotramiento» (*embeddedness*) es de por sí problemática y hubiera merecido un tratamiento. Pues no es posible imaginar que cualquier forma de economía pudiera ser compatible con cualquier forma de parentesco, de religión o de gobierno, y viceversa. En el prefacio, los autores parecen ser de esta opinión y, al menos una vez, plantean claramente el problema:

> En el mundo occidental donde esta institución [el mercado libre] ha llegado a surgir y a encontrar su expresión más refinada en una Gran Bretaña dominada por la Escuela de Manchester, en el siglo XIX, *¿sería únicamente consecuencia de un accidente histórico* que *coincidieran* elementos como la «libre empresa», la democracia libre e igualitaria, un sistema de clases «abierto», la libertad de pertenencia a las religiones y las asociaciones, y la libre elección de cónyuge dentro de una estructura familiar restringida y centrada en el individuo? (subrayado nuestro, pág. 36).

Desgraciadamente, con el pretexto de que sus investigaciones «no les habían permitido tomar postura sobre tan vastos problemas históricos y sociológicos», no proporcionan ninguna respuesta al lector.

De hecho, si en realidad existen relaciones de compatibilidad recíproca entre determinadas formas de economía y determinados otros tipos de relaciones sociales, aún están por investigar sus fundamentos. O bien esos fundamentos, a

nuestros ojos, no pueden encontrarse más que en las mismas propiedades de las relaciones sociales. Al ser propiedades de las relaciones, las propiedades existirían con independencia de cómo se las representen los individuos que viven en el seno de tales relaciones. Lo cual no quiere decir de ninguna manera que las propias relaciones no evolucionen por la acción consciente de los hombres. Pero, si bien los modos de consciencia hacen evolucionar las relaciones sociales, de ninguna manera hacen cambiar sus propiedades inmanentes. Estas propiedades son la causa *no intencional*, la fuente de los *efectos* que cada tipo de relación social puede tener sobre la organización *interna* de las demás relaciones sociales, las cuales se combinan en el interior del sistema social. Y es el *complejo entramado de los efectos recíprocos de sus propiedades* lo que *articula* entre sí, de una manera específica y más o menos estable, a las estructuras sociales dentro de un sistema social que *recibe* precisamente de esta articulación su unidad y una relativa estabilidad, es decir, históricamente provisional[84].

En consecuencia, cuando uno se propone construir una teoría comparada de la «posición» cambiante de la economía en la sociedad, no cabe abstenerse —ni siquiera por falta de tiempo para responder— de plantear la cuestión del «papel» de las relaciones económicas, de sus «efectos» sobre el funcionamiento y la evolución de las sociedades. El problema fundamental consiste entonces en saber hasta qué punto y mediante qué mecanismos las relaciones económicas, las relaciones que mantienen los hombres entre sí en la producción y la distribución de sus condiciones materiales de existencia, determinan el funcionamiento de esa evolución. Pero esto es plantear al mismo tiempo el problema del peso específico de todos los tipos de relaciones sociales sobre la reproducción de los sistemas a que pertenecen, sobre

la reproducción de los distintos «modos de vida». Desde luego, esto es hacer algo bien distinto que historia o antropología económica. Pero hay que subrayar que solamente estudiando la historia de un sistema se puede determinar el papel específico y la importancia relativa de cada estructura social, de cada nivel de esc sistema, para el mantenimiento de su unidad y su estabilidad. Cualquiera puede constatar que no todas las formas de lu práctica social tienen la misma importancia para la reproducción de un sistema social, su mantenimiento o su transformación, e incluso para su desaparición. Esta desigual importancia depende de sus funciones, no sólo de sus funciones explícitas, sino de su función, de su peso, en la producción-reproducción de la sociedad en tanto que *tal*, en tanto que totalidad orgánica. En consecuencia, tratar de descubrir las relaciones sociales que determinan, no por sí solas pero sí en mayor medida que las demás, la reproducción de los sistemas sociales, es decir, tanto su funcionamiento como su evolución, es algo muy distinto de constituir una antropología económica o cualquier otra disciplina que se agregue a los compartimentos abstractos, fetiches a menudo arbitrarios, en que se dividen las ciencias humanas.

El problema consiste, pues, en saber si lo que determina en último análisis la reproducción de un sistema social se confunde o no con lo que domina visiblemente su funcionamiento. ¿Determinan en última instancia la reproducción de una sociedad las relaciones sociales y las instituciones que ocupan el primer plano en la práctica y en la conciencia de los individuos y los grupos que componen esa concreta sociedad? Para todos los que piensan que la esencia de las cosas no se confunde por completo con la apariencia, se plantea legítimamente la cuestión de saber si la jerarquía visible de las instituciones y la desigual importancia que éstas re-

visten a ojos de los individuos se confunden con su peso invisible sobre la evolución histórica. Por supuesto, este peso no está del todo oculto a la conciencia de los individuos y de los grupos que son los actores de la historia. En los períodos de crisis profundas, de mutaciones, de transición de un sistema socioeconómico a otro, la cuestión del peso, de la importancia de las instituciones en la reproducción de la sociedad, aparece explícitamente en la conciencia y en la práctica social. Esta misma pregunta es la que debe constituir un tema privilegiado de las ciencias humanas[85].

Pero investigar el peso de las distintas prácticas sociales, de los distintos soportes sociales de la reproducción de las sociedades, no es buscar una realidad cualquiera oculta detrás de esas relaciones, de esas prácticas. Porque no hay nada detrás. El problema no consiste en ver otra cosa, sino en ver de otro modo las mismas cosas.

Ahora bien, para Polanyi, este problema no tiene sentido, precisamente con el pretexto de que no hay nada detrás de las instituciones y que éstas oculten. Basta, pues, después de haber hecho el inventario de las sociedades estudiadas por los antropólogos y los historiadores, con descubrir en cada una la institución predominante para saber el lugar que ocupa y el papel particular que juega la economía, y a partir de ahí comprender las formas específicas que la economía debe revestir a resultas de tal predominio. A continuación, comparando los distintos principios que se habrán aislado e identificado, se establece una tipología de los distintos «modelos» de sistema económico que se encuentran experimentalmente.

A semejante tarea se ha dedicado Polanyi mediante el análisis de los trabajos de un cierto número de antropólogos, especialmente los de R. Thurnwald y B. Malinowski sobre las sociedades melanesias, los trabajos de los historiado-

res de la Grecia clásica y los de los asiriólogos. Ha concluido que existen tres principios generales de funcionamiento de estos distintos sistemas, tres «modelos» posibles «de integración en tanto que sistemas»: los principios de reciprocidad, de redistribución y de intercambio. Subraya que esta lista no es exhaustiva, y T. K. Hopkins insiste asimismo en su carácter provisional. ¿Qué son exactamente estos principios (o modelos de integración) que han dado lugar a las más diversas críticas e interpretaciones?

Para aprehender su naturaleza conviene volver a partir de la tesis según la cual, en las sociedades precapitalistas, el proceso económico está «empotrado» en el interior de las distintas instituciones y, por esa razón, sus diferentes aspectos y momentos se hallan dispersos en el seno de esas instituciones. Para que el proceso pueda existir realmente, para que cumpla su función («abastecer de manera continuada de los medios materiales de satisfacer las necesidades sociales»), es necesario que todos estos aspectos y todos estos momentos estén *integrados* en un mecanismo único que asegure continuidad y estabilidad. Estos mecanismos unificadores responden, pues, a una necesidad funcional; pueden ser de muy distintos tipos, según que los principios que los rijan sean los de reciprocidad, los de redistribución o los de intercambio.

> La reciprocidad sobreentiende movimientos entre puntos correlativos de grupos simétricos; la redistribución designa los movimiento de apropiación dirigidos hacia un centro y luego de éste hacia el exterior. El intercambio se refiere aquí a los movimientos de vaivén tales como el cambio de «manos» dentro de un sistema (página 245).

Pero, para Polanyi, la presencia y sobre todo el predominio de tal o cual de estos principios, de estos modelos de integración, no son un hecho azaroso. Son al mismo tiempo la manifestación y la consecuencia directa de la presencia, en segundo plano, de «determinados soportes institucionales»,

en otras palabras, de determinadas relaciones sociales. Estos principios rigen, claro está, las formas intencionales del comportamiento individual, las relaciones interpersonales, pero no son «el mero agregado de las diversas formas de comportamiento individual». Traducen la presencia de estructuras sociales y su lógica de funcionamiento. Es menester, por tanto, para comprenderlos, partir de esas estructuras sociales, de las relaciones sociales concretas, y no de los individuos.

> Lo que es significativo es que los meros agregados de comportamientos individuales [...] no engendran por sí solos tales estructuras. La conducta de reciprocidad entre individuos no integra la economía más que si existen estructuras simétricamente ordenadas, como en el caso de un sistema de grupos de parentesco simétricos. Pero el simple comportamiento de reciprocidad en el plano personal no podría dar lugar a un sistema de parentesco. Lo mismo puede afirmarse con respecto a la redistribución. Presupone la presencia de un centro de atribución dentro de la comunidad (pág. 245).

Aparecen aquí los límites de la postura de Polanyi; no busca —lo cual no invalida el valor de sus análisis, que en cualquier caso constituyen una etapa necesaria— explicar las razones de la presencia dentro de una sociedad determinada de tal o cual estructura social, como, por ejemplo, un sistema simétrico de grupos de parentesco, como es el caso de los sistemas de linajes segmentarios. Pero tampoco busca descubrir por qué razones el proceso de producción de los medios materiales se encuentra «alojado» en el interior de esas relaciones de parentesco. Se limita a buscar el efecto particular de ese «empotramiento» sobre el mecanismo de la economía; tal efecto consiste aquí en mecanismos de reciprocidad entre individuos y entre grupos sociales, y en el predominio del principio de reciprocidad sobre todos los demás principios. Polanyi constata, por otra parte, que la presencia de un mecanismo de reciprocidad no está únicamente ligado a la presencia de un sistema simétrico de grupos

de parentesco, sino, por regla general, a la existencia «de grupos sociales ordenados simétricamente» que tanto pueden ser de orden militar, religioso o político como constituir asociaciones voluntarias o no voluntarias, etc.

Polanyi saca la conclusión, pues, de que el principio de reciprocidad es el principio dominante del mecanismo de integración del proceso económico cada vez que las relaciones sociales, cualesquiera que sean, «ordenadas de forma simétrica» dominan la organización social. E insiste con razón en el hecho de que el predominio de un principio no significa la ausencia o exclusión de los otros principios. En las sociedades donde predomina la reciprocidad también existen los mecanismos de redistribución y de intercambio: sólo que éstos «no integran» el conjunto del proceso económico, sino que permanecen subordinados, articulados al principio que domina el conjunto, mientras que desempeñan el papel principal en determinados niveles de la organización social y en ciertas actividades. Por ejemplo, cuando prevalecen los mecanismos de reciprocidad en una sociedad dominada por las relaciones de parentesco segmentarias, los mecanismos de redistribución bien pueden predominar en el interior de los grupos de parentesco y el intercambio mercantil regulará una parte de las relaciones de estos grupos con las sociedades vecinas. Por el contrario, en los imperios arcaicos de «tipo redistributivo», como el antiguo Egipto o Perú, los mecanismos y los principios de redistribución integran el conjunto de la economía y desempeñan el papel dominante, mientras que los principios de reciprocidad juegan un papel en el interior de los grupos locales e incluso regulan, bajo la forma de «don y contradon», el «comercio con el exterior». En ciertos Estados industriales modernos, de los que «la Unión Soviética es un ejemplo extremo», el intercambio comercial no desempeña más que un

papel menor, dado que el principio de redistribución adopta de nuevo la máxima importancia. «La redistribución existe [pues] por numerosas razones y en todos los niveles de la civilización».

El intercambio comercial ha llegado a dominar en Occidente el proceso de la economía «en [la] medida [en que] la tierra y la comida han sido movilizadas por el intercambio y [en que] la mano de obra se ha convertido en una mercancía que se puede comprar libremente en el mercado» (pág. 249). Esto no ha ocurrido hasta muy recientemente, en una época que se puede precisar. Antes, a veces, junto al intercambio comercial, existían otras formas de «comercio» entre las comunidades. Este comercio no pasaba por una «plaza de mercado», sino por un puerto comercial. Lo más frecuente es que fuese un «asunto de Estado», es decir, un «comercio administrado» por un Estado, el cual organizaba expediciones a larga distancia para procurarse materias primas indispensables o bien confiaba la tarea a las castas de mercaderes, que obtenían su provecho no tanto bajo forma de beneficio directo en dinero sobre el «precio» de las mercancías como bajo la forma de un estatus social o de una «renta» por el cargo otorgada por el rey. Desde luego, las tasas que se utilizaban, los «precios», se fijaban por acuerdo entre los Estados y no tenían nada que ver con los precios «creados» en el «mercado libre» mediante las fluctuaciones de la oferta y la demanda.

En estos distintos contextos, la moneda cumplía diversas funciones. Sólo en el marco de la economía moderna de mercado se ha convertido por completo en «moneda para todos los usos», es decir, permite a quien la posee adquirir todos los factores de la producción: tierra, trabajo y herramientas. En este marco, las tres funciones de la moneda (medio de pago, patrón y medida del valor, instrumento de

cambio) operan conjuntamente y están unificadas. Pero en las demás formas de intercambio y de comercio, una, otra o dos de estas funciones podían existir por sí solas. No está, pues, justificado suponer que las tres funciones han aparecido al mismo tiempo y caracterizan a todas las formas de moneda desde sus orígenes. Puede comprenderse, por tanto, cómo, a ojos de Polanyi, los economistas y quienes los siguen entre los antropólogos y los historiadores oscurecen los hechos cuando proyectan sobre toda forma de intercambio y sobre cualquier forma de moneda los conceptos que sirven para analizar las modernas formas del mercado «libre y creador de los precios» y las monedas que en éste circulan. Y se comprende su fracaso cuando quieren pensar los mecanismos no mercantiles, los mecanismos de reciprocidad y de redistribución, con ayuda de los mecanismos y de los principios que regulan el intercambio mercantil generalizado.

Tal es, muy brevemente resumido y de alguna manera «reconstruido», el corpus de ideas teóricas de Polanyi sobre la diversidad de sistemas económicos que se encuentran en la historia y sobre la naturaleza de los principios fundamentales de su funcionamiento. No obstante, Polanyi nunca se ha quedado en estos análisis abstractos; siempre se esforzó, hasta el final de su vida, en enfrentarse a los concretos materiales empíricos. En *Trade and Market...* utilizó sus resultados teóricos para analizar dos problemas pertenecientes a la historia antigua.

Por una parte, ensayó hacer una interpretación del comercio «sin mercado» del Estado babilónico en la época de Hammurabi, y por otra, trató de interpretar, siguiendo a muchos otros, entre los que se cuentan Marx y Schumpeter, los textos de Aristóteles sobre el intercambio y la moneda. Y a este mismo género de trabajo de «interpretación» de di-

versas formas antiguas o exóticas de comercio y de moneda —en el antiguo Oriente, entre los mayas y los aztecas del siglo XVI, en las Indias o en el reino de Dahomey del siglo XVIII, o entre las tribus bereberes del Magreb a finales del XIX— se han entregado, partiendo de los conceptos propuestos por Polanyi, algunos de los antropólogos, historiadores y economistas que colaboraron durante muchos años a su investigación sobre la historia de las instituciones económicas. Todos estos trabajos, de Anne Chapman, de Rosemary Arnold, de Harry Pearson, de Robert Revere, de Francisco Benet, de Walter Neale y de Leo Oppenheim, son interesantes, pero de manera especial, a nuestro modo de ver, los de Pearson y Neale.

En su texto dedicado a los mecanismos de reciprocidad y redistribución en un poblado indio, Walter Neale muestra que el sistema de castas sobrepasa el marco aldeano y sólo puede entenderse en el marco más amplio del funcionamiento de los reinos hindúes. La redistribución de los productos agrícolas entre las castas de cultivadores y las demás castas manifesta, por lo tanto, la dependencia general y recíproca de todas las castas dentro de una jerarquía de estatus dominada por los brahmanes y el rey. W. Neale anticipaba aquí uno de los análisis más notables de Louis Dumont en su *Homo Hierarchicus*[86]. Pero al mismo tiempo, probablemente sin saberlo, prosigue uno de los análisis del problema de la naturaleza de la propiedad y de la renta de la tierra en la India que Marx había emprendido un siglo antes. Al igual que Maine algunos años después, Marx se apoyó en 1853 en el enorme debate que había enfrentado a los grandes administradores coloniales británicos del siglo XVIII sobre la cuestión de saber quién era el propietario del suelo en la India y debía pagar la contribución territorial al Estado que la controlaba desde entonces como potencia colo-

nial. Marx llegó a la conclusión de que las modernas categorías como la renta capitalista de la tierra y la contribución territorial no tenían verdadera aplicación a la renta en especies que pagaban a las castas de brahmanes y al rey las castas de cultivadores, puesto que en esa deducción se confundían la contribución y la renta de la tierra.

Harry Pearson consagra el primer capítulo de su libro a otra célebre polémica, pero esta vez entre historiadores de la Grecia antigua, que enfrentó a «primitivistas» y «modernistas». Hacía suyos los análisis y las conclusiones de una notable síntesis: «Tres cuartas partes de siglo de investigaciones sobre la economía clásica», que Éduard Will había presentado en 1954 en *Annales. ESC*, en la que nos detendremos en el capítulo siguiente. En otro artículo, aparecido en la *Revue historique*, asimismo en 1954, Éd. Will ponía de relieve «El aspecto ético de los orígenes griegos de la moneda». Polanyi no supo de su existencia, pero su análisis coincide con las conclusiones de Éd. Will.

Si queremos hacerle plenamente justicia al esfuerzo teórico de Polanyi, medir el alcance epistemológico de sus conceptos, hay que detenerse en su texto sobre Aristóteles. Otro eminente especialista en la historia económica griega, Moses I. Finley, lo hizo en 1970 en un artículo, «Aristotle and Economic Analysis», donde lleva a cabo una especie de balance de las tesis de Polanyi. Según este último, Aristóteles habría sido testigo del nacimiento de un comercio mercantil y habría presentido, partiendo de aquel embrión, lo que sería el espécimen una vez acabado. Por otra parte, Aristóteles habría desconocido el mecanismo de la oferta y la demanda en la formación de los precios, puesto que tal mecanismo no se desarrollaría hasta el comercio internacional del siglo III; por último, la economía no se habría podido

cuantificar de forma generalizada en los tiempos de Aristóteles.

Finley ha demostrado que en el siglo IV el comercio mercantil no estaba en trance de nacer y que los contemporáneos de Aristóteles no lo desconocían. Además, la cuantificación tampoco estaba ausente en el campo de la economía: en *La Política* (1258, b. 39) Aristóteles se refiere a los cálculos de los tratados de agronomía de Cares de Paros y de Apolodoro de Lemnos. Asimismo, se encuentran elementos de cálculo en los tratados de botánica de un discípulo de Aristóteles, Teofrasto. Por otra parte, no se trata de un mero error de detalle relativo a Aristóteles. Polanyi ignora las obras de los agrónomos romanos que, desde Varrón en el tratado de los «Sasserna», desde Catón a Columela y Posidonio, se preocuparon de definir el buen tamaño de la empresa agrícola esclavista (propiedad mediana o latifundio), el número de esclavos a emplear, su origen étnico y sus efectos sobre la docilidad en el trabajo, su capacidad para aprender y obrar bien sin sabotear ni escaparse y la selección de cultivos a organizar en ese marco. Igualmente, se podrían citar los trabajos de los agrónomos ingleses del siglo XIII. En todo caso, la persecución de la buena gestión existe y traduce la búsqueda de explotar con eficacia el trabajo ajeno. Sobre estos textos y sobre las contradicciones sociales que implican Polanyi se mantiene mudo, tal vez por alguna razón de fondo.

Considera —erróneamente en nuestra opinión— que sólo la moderna economía de mercado generalizado hace posible en el plano formal, y necesario en el de la práctica, el «cálculo» económico. En realidad, en todas las sociedades existe, según nuestro parecer, un conocimiento empírico, a menudo muy avanzado, de las capacidades productivas de la sociedad, así como reglas sobre el uso mesurado de tales re-

cursos para asegurar la reproducción, y con ésta la reproducción de la vida social. Richard Lee lo ha demostrado a propósito de una población de cazadores-recolectores que viven en el desierto de Kalahari, los bosquimanos. También se ha demostrado en el caso de los horticultores sobre tierra quemada de Melanesia (R. A. Rappaport) y de los pastores nómadas de Asia y África oriental (O. Lattimore, N. Dyson-Hudson, Ph. Gulliver). La práctica del auténtico cálculo matemático se hace necesaria cuando sirve, como en los Estados teocráticos, de la antigua Mesopotamia o del antiguo México, para la explotación de las masas campesinas por una clase-Estado. Por estas razones, una parte de la querella planteada por Polanyi a los «formalistas» nos parece estar mal fundada y no tener otro contenido que las ilusiones, inspiradas por cierto humanismo «socialista», que se hacía Polanyi sobre la naturaleza de los sistemas económicos precapitalistas y no mercantiles.

Pero, a pesar de estos errores fácticos sobre la Grecia clásica, y de los de fondo sobre la pretendida ausencia de cálculo económico en el seno de las sociedades precapitalistas, el texto de Polanyi sobre Aristóteles presenta un gran interés. Su mérito es, en primer lugar, haber partido del mismo contexto del pasaje que Aristóteles dedicó a los intercambios y a la moneda. En *La Ética a Nicómaco* (libro V) se trata el tema de la justicia, sobre la que Aristóteles distingue dos planos: lo justicia universal y la justicia particular, que a su vez se subdivide en dos especies, la justicia distributiva (*dianemetikos*) y la justicia correctiva (*diorthoticos*). La justicia distributiva se refiere a la redistribución, dentro de la Ciudad y por la comunidad de los ciudadanos, de los bienes, honores y demás posesiones de la comunidad. Debe ser proporcional al «valor» de la persona, luego basarse en reglas de igualdad geométrica y no aritmética. La justicia correcti-

va, por el contrario, corrige las injusticias que han podido cometerse en las transacciones (*synallagmata*) privadas, directas, entre hombres libres. Aristóteles no discute, por tanto, sobre el precio «justo o injusto», sino sobre el fraude y el quebrantamiento de contrato. Insiste en el hecho de que los intercambios entre hombres libres deben basarse en la reciprocidad (*antipeponthos*), que es la que corresponde a los sentimientos de mutua amistad (*philia*) que deben reinar dentro de una comunidad política (*kinonia*) y de otras asociaciones voluntarias. La «honrada reciprocidad» fija, pues, las equivalencias entre el trabajo del arquitecto y el del cordonero, lo que nada tiene que ver con los «precios» que se crearían en un «mercado libre». Por tanto, en *La Ética a Nicómaco* Aristóteles no persigue una teoría de los precios, y todavía menos del «justo precio» tal como la elaborarían los teólogos de la Edad Media.

Asimismo, Polanyi es prácticamente el primero que ha visto que la noción de crematística de *La Política* designaba *dos cosas* a la vez: por una parte, el arte de administrar la unidad doméstica (*oikos*) o «económica», y, por otra, el arte de adquirir los *chremata*, las cosas útiles para la existencia, incluido el dinero, o «crematística». Lo que condena Aristóteles no es la crematística en el primer sentido, genérico, sino en el segundo sentido, el particular, el arte de acumular dinero *más allá* de las necesidades para mantener el *oikos* y la *polis* en la *autarkeia*, es decir, la sujeción de los hombres libres o de la Ciudad a voluntades extrañas al *oikos* o a la *polis*. Lo que condena Aristóteles no es la existencia del dinero ni de la moneda, sino la existencia de un comercio por el comercio y la persecución del beneficio monetario «en detrimento de los demás». Marx interpretó este texto de *La Política* de forma muy parecida a la de Polanyi, cuando no había visto el exacto contexto de *La Ética a Nicómaco*. Pero,

para Marx, lo mismo que para Polanyi, lo que caracterizaba la economía griega era el hecho de que la tierra, base de una civilización agrícola, escapaba casi por completo al mercado. Los metecos, los comerciantes, no podían adquirirla con su dinero. Polanyi pone de relieve tres puntos esenciales de la sociología de Aristóteles: comunidad, autarquía y justicia, y muestra, con razón, que el concepto *moderno* de «economía» no podían concebirlo los griegos, puesto que los elementos que componen su economía se encontraban dispersos entre diferentes relaciones sociales, políticas y religiosas.

M. I. Finley abunda en el sentido de Polanyi al recordar que múltiples textos demuestran que los griegos tenían una aproximación «substantiva» a los hechos económicos. En efecto, sabían de forma pertinente que los medios materiales de su existencia dependían de lo que llamamos la agricultura, las minas, el comercio y la moneda; que había muchos modos «institucionalizados» de procurarse tales medios materiales; y que los suyos eran más complejos que los de los bárbaros, y que sus tecnologías eran superiores a las de los bárbaros y a las de sus antepasados. Y Finley alaba la penetración del comentario de Polanyi, contraponiéndolo al juicio de Schumpeter, que sólo veía en los textos de Aristóteles el «*decorus, pedestrian, slightly mediocre and more than sligtly pompous common sense*».

Lo que ha puesto en evidencia la publicación simultánea de todos estos trabajos de autores que se desconocían y se ocupaban de dominios de la erudición histórica o antropológica habitualmente muy cerrados, y lo que revela sobre todo la inmensa bibliografía de los artículos que remiten a sus lectores a trabajos y polémicas de un siglo o más de antigüedad, es que la preocupación por no proyectar las realidades y las ideas modernas sobre las realidades de la época

clásica o de lugares exóticos fue una necesidad epistemológica constante, una condición crítica permanente del desarrollo de las ciencias humanas incluso en el plano de las aproximaciones más empíricas. El empirismo crítico de Polanyi no constituye ninguna novedad, ni tampoco su distinción de tres modelos de integración de economía (reciprocidad, redistribución, intercambio), ni la de los diferentes tipos de comercio, ni siquiera el análisis de las funciones de la moneda. K. Polanyi se equivocaba cuando daba crédito a R. Thurnwald y sobre todo a B. Malinowski por haber sido los primeros, antes que él, en formular con claridad estos tres principios y en afirmar que se los encontraría cada vez que se descubrieran formas simétricas o jerárquicas de organización social. En esto no hay nada que no sea absolutamente normal, pues estos conceptos no son más que conceptos *descriptivos* de aspectos *formales* de determinadas relaciones sociales, conceptos empíricos que resumen de manera abstracta y útil los rasgos comunes que corresponden a la *forma* de las relaciones sociales que en realidad son profundamente distintas.

Sólo los enfoques estructuralista y marxista se preocupan explícitamente de investigar, bajo la diversidad de las semejanzas o las diferencias, un orden subyacente, la lógica invisible de las propiedades objetivas de las relaciones sociales y de sus leyes de transformación. El gran mérito —y el límite— del empeño de Polanyi es haber explicitado y codificado claramente en un corpus coherente los conceptos descriptivos y empíricos que ya utilizaban desde hace mucho tiempo los historiadores y los antropólogos. Pero estaba condenado por adelantado a sólo poder describir el lugar cambiante de la economía en las distintas sociedades, sin llegar jamás a plantear verdaderamente el problema teórico de sus efectos sobre el funcionamiento y la evolución de las sociedades, de

su papel dentro de la historia. Éste es el problema que vamos a plantear de nuevo nosotros antes de concluir.

Polanyi sería el primero en estar de acuerdo en que los tres «principios de integración» de los distintos sistemas económicos que han surgido a lo largo de la historia son «principios formales», en que estos conceptos no hacen más que describir los mecanismos pertenecientes a sistemas económicos totalmente diferentes y en que sólo se asemejan en la forma:

> La redistribución existe por numerosas razones y en todos los niveles de la civilización. Se la encuentra en la tribu de cazadores primitivos lo mismo que en los inmensos sistemas de almacenamiento del antiguo Egipto, de Sumeria, de Babilonia o de Perú. [...] La redistribución igual puede practicarse dentro de un grupo de menor importancia que en la sociedad global [...]. Los ejemplos más conocidos son el *kraal* de África central, la unidad doméstica patriarcal de los hebreos, el Estado griego de la época de Aristóteles, la *familia* romana, el castillo medieval o la comunidad que caracteriza la sociedad campesina antes de la aparición del mercado general de cereales (pág. 247).

No es difícil ver que el concepto de «redistribución» desdescribe los rasgos aparentes comunes a modos de producción y a realidades históricas totalmente disímiles. Polanyi prosigue la argumentación para atacar al evolucionismo y al marxismo, que reduce a la teoría «históricamente insostenible de los estadios de la esclavitud, la servidumbre y el proletariado», es decir, a la vulgata estalinista del pensamiento de Marx y Engels:

> ... Las formas de integración no representan «estadios» de desarrollo. No se sobreentiende que exista ninguna clase de sucesión en el tiempo. Muchas formas secundarias pueden estar presentes al mismo tiempo que la forma predominante, la cual puede a su vez reaparecer luego de un eclipse temporal (pág. 249).

No seremos desde luego nosotros quienes vayamos a contradecir a Polanyi en este punto. Las «formas de integración» que él describe y clasifica no designan más que los «rasgos comunes a la forma» de realidades históricas con-

cretas diferentes, de tal modo que sería absurdo interpretar su presencia o ausencia como el efecto necesario de una sucesión regular de «estadios de desarrollo». Pero la cuestión no es tan simple, porque es posible interpretar, en contra de Polanyi, no la presencia o ausencia, sino el predominio o la subordinación de estas formas, luego la presencia de una jerarquía específica de estas formas, como el efecto de un estadio alcanzado en la evolución de las formas de organización económica y social de la humanidad. Esto es lo que han hecho Marshall Sahlins, Elman Service, Eric Wolf, Morton Fried y todos los neoevolucionistas norteamericanos que fueron influidos por Polanyi cuando éste enseñaba en la Universidad de Columbia. Para ellos, la evolución de la sociedad ha visto sucederse formas de organización social cada vez más diferenciadas, las *bandas* primitivas de cazadores-recolectores, las *tribus* acéfalas, las *jefaturas* y, por último, los *Estados* y las primeras sociedades de clases. El predominio de las relaciones de parentesco en las bandas y en las tribus acéfalas explicaría el predominio de la reciprocidad, mientras que el predominio político-religioso de las jefaturas y los Estados iría acompañado del predominio de los mecanismos de redistribución. El intercambio mercantil aparecería por primera vez en el seno de las organizaciones tribales segmentarias, desaparecería a continuación dentro de las jefaturas y de los Estados, cediendo paso a la redistribución, y reaparecería después, bien que diferente en contexto, en contenido y en formas. Pero es que Polanyi tampoco dice otra cosa:

> Las sociedades tribales practican la reciprocidad y la redistribución mientras que las sociedades arcaicas [es decir, las sociedades estatalistas de la Antigüedad] se caracterizan esencialmente por la redistribución, aunque a veces dejan sitio al intercambio (pág. 249). Los mercados creadores de precio, que constituyen por sí solos un sistema comercial, no vieron la luz, según todas las informaciones recogidas, antes del primer

milenio de la Antigüedad y sólo para ser eclipsados por otras formas de integración (pág. 250).

De modo que Polanyi no pudo abtenerse de constatar empíricamente la existencia de una cierta regularidad estadística en el *predominio* de tal o cual forma de integración de la economía en tal o cual época de la historia de la humanidad, en tal o cual forma de organización económica y social. Pero no quiso ir más lejos: no obstante, hubiera podido hacerlo de haber analizado con mayor detalle lo que él designaba con el término genérico de «forma de integración». Pues, de hecho, confunde en este concepto *dos* realidades distintas, las relaciones sociales de producción y las formas sociales de circulación del producto del proceso de producción.

Ahora bien, estos dos aspectos de la realidad *no están* en el mismo plano[87]. En *todo* sistema económico existe una relación de compatibilidad y de subordinación entre las relaciones de producción y las formas de circulación de los productos materiales. Las relaciones de producción determinan el número, la forma y la importancia respectivas de las formas de circulación del producto social que existen dentro de cada sistema socioeconómico. Y Polanyi lo reconoce en la práctica cuando explica extensamente:

> Se identifica aquí el predominio de una forma de integración en la medida en que engloba la tierra y la mano de obra dentro de la sociedad. La llamada sociedad salvaje se caracteriza por la integración de la tierra y de la mano de obra en la economía a través de los lazos de parentesco. En la sociedad feudal, los vínculos de fidelidad condicionan la suerte de la tierra y de la mano de obra que la acompaña. En los imperios basados en el uso de las crecidas para la agricultura, la tierra era generosamente repartida y a veces redistribuida por el templo o el palacio, y lo mismo le ocurría a la mano de obra, al menos a la que era dependiente (páginas 248-249).

Así que no es posible, como han hecho P.-Ph. Rey G. Dupré en nombre del marxismo, acusar a Polanyi de adoptar la visión de los economistas «burgueses» que conceden priori-

dad a las formas de circulación sobre las relaciones de producción. Evidentemente, Polanyi hubiera podido aceptar la idea de que las formas, la importancia y el modo de desarrollo del mercado no podían ser las mismas cuando las relaciones de producción eran esclavistas, «asiáticas», feudales o capitalistas. Pero lo que él no aceptaba de ninguna manera era «la teoría históricamente insostenible [...] según la cual el carácter de la economía está determinado por el estatus de la mano de obra. [...] la integración de la tierra en la economía apenas debe considerarse menos importante» (pág. 249). Singular crítica dirigida contra un imaginario Marx, puesto que jamás en sus escritos se reducen las relaciones de producción al estatus de la mano de obra en el proceso laboral: designan el conjunto de las relaciones sociales que permiten la apropiación de todos los factores de la producción, en primer lugar de la tierra y de sus recursos. No volveremos sobre este punto que ya hemos demostrado extensamente.

Ésta es la razón de que Polanyi se limite a combatir a los economistas liberales, no por el contenido de sus tesis, sino por su eclecticismo ciego y etnocéntrico, por su absurda pretensión de aplicar a otros sistemas el sistema «de mercado generalizado» (como preferentemente designa él el sistema capitalista industrial). El fondo de su postura —que se inscribe en definitiva en el mismo terreno teórico que la de los economistas liberales— es el rechazo de la teoría del valor de Marx y de la teoría del beneficio capitalista o de la renta territorial señorial como otras tantas formas de extracción de «trabajo adicional» a los productores directos por parte de una o varias clases sociales que controlan el acceso y el uso de los medios de producción.

Para explicar los mecanismos internos de la economía de «mercado generalizado», a la que reconoce una posición ex-

cepcional, tanto en el plano abstracto de las representaciones teóricas que nos hacemos sobre la economía como en el plano de la realidad histórica concreta, puesto que es el sistema que predomina en el mundo desde hace dos siglos, Polanyi tenía necesidad, no obstante, de una teoría de la formación de los precios, de los beneficios, de la acumulación de capital, etc. Ahora bien, la teoría a la que se adhiere es la más trivial y la más empírica posible. Para él, el valor de las mercancías no es otra cosa que su precio. El precio se «crea» en el mercado mediante el mecanismo de la oferta y la demanda. Salarios, rentas y beneficios son los «ingresos» de los distintos factores de producción, el trabajo, la tierra y el capital. Se comprende entonces la razón del capítulo de Pearson, «La economía no tiene plusvalía: crítica de una teoría del desarrollo», que niega la razón a los economistas clásicos, a Marx y al arqueólogo «marxista» Gordon Childe. Teoría no científica elaborada por los economistas clásicos, la teoría del valor-trabajo se habría transformado en manos de Marx en una ideología de combate contra la explotación del hombre por el hombre, ideología que se basaría en la denuncia moral y no en la crítica científica.

> [...] para quienes moralmente se oponían a la distribución de la riqueza del sistema capitalista, el dilema clásico de la plusvalía era un instrumento demasiado cómodo para despreciarlo. A Karl Marx le tocó el papel de transformar las contradicciones de «ese auténtico Edén que son los derechos del hombre» en una teoría de la explotación (pág. 312).
>
> Tan pronto la teoría económica reconoció, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, que una mercancía vale el precio que alcanza en el mercado, dejó de atormentarse por el problema lógico, si es que no moral, de la plusvalía (*ibid.*).

De este modo queda resuelto el problema de Marx y del alcance teórico del *Capital*. No es difícil demostrar los contrasentidos un poco caricaturescos que acumula Pearson sobre Marx, mientras que tuvo menos dificultades, o quizá fue más escrupuloso, para comprender las tesis de Karl Bü-

cher y de Edward Meyer sobre la economía de los antiguos griegos. Por ejemplo, Marx no «tomó» la teoría del «valor-trabajo» de los clásicos. La reelaboró radicalmente, mostrando que el trabajo de por sí carece de valor. «Hablar del "precio del trabajo" es algo tan irracional como un logaritmo amarillo»[88].

Sólo tiene valor la fuerza de trabajo y se mide, como el de cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, es decir, para la producción de los medios materiales necesarios para su formación y su mantenimiento. Cuando trabaja, cuando pone su fuerza de trabajo al servicio del capitalista, el obrero no crea solamente el equivalente al valor que representa su salario, sino que también crea el valor adicional que no se le paga. Este trabajo *no pagado*, este valor adicional constituye el origen y la esencia de la plusvalía. La relación capitalista-obrero es, por lo tanto, una relación de explotación del hombre por el hombre, explotación que *disimula* el salario.

En efecto, en la práctica todo sucede, a ojos de los capitalistas y de los obreros, *como si* el salario pagara *todo* el trabajo aportado por el obrero (al salario se agregarían las primas, las horas extraordinarias, etc.). El salario, sea por tiempo o a destajo, da de este modo al trabajo no pagado la apariencia de trabajo pagado y, correlativamente, hace que necesariamente parezca el beneficio un producto del capital. El beneficio no es más que una forma y una fracción de la plusvalía, del valor adicional creado, «forma en la que se vela y se borra su origen y el misterio de su existencia». De este modo, cada clase social parece obtener de la producción y de la circulación de las mercancías el ingreso a que tiene *derecho*. Las categorías económicas de salario, beneficio, interés del capital y renta expresan, por tanto, relaciones visibles de la práctica económica cotidiana y en tanto que tales

tienen una utilidad pragmática pero carecen de valor científico. Además, la circulación de las mercancías *no crea* valor, pero lo realiza, y mediante esta circulación la plusvalía creada en el proceso de producción es compartida por los distintos tipos de capitalistas (industriales, financieros, terratenientes) y adopta las formas de beneficio empresarial, interés o renta territorial. Todo sucede en apariencia como si el capital, el trabajo y la tierra fueran las fuentes *autónomas* del valor que se agregarían o combinarían para crear el valor de las mercancías. En esta relación de producción, la apariencia de las relaciones económicas se disimula y se contradice su esencia.

> La forma final que revisten las relaciones económicas tal como se manifiesta superficialmente, en su existencia concreta, luego también tal como se las representan los agentes de estas relaciones y quienes las encarnan cuando tratan de comprenderlas, es muy distinta de su *estructura interna esencial pero oculta* y del *concepto* que le *corresponde*. En realidad, es la inversa, la contraria (*El Capital*, III, 1, pág. 223).

Pero el análisis de Marx tiene un alcance mucho más general. Muestra que la relación del capital con el trabajo no es más que una forma histórica *entre otras* de la explotación del hombre por el hombre, una forma *específica*, en la medida en que se basa por completo en un mecanismo de creación y acumulación de valor de cambio:

> El capital no ha inventado el trabajo excedente. Dondequiera que una parte de la sociedad posee el monopolio de los medios de producción, el trabajador, libre o no, se ve obligado a agregar, al tiempo de trabajo necesario para su propio sostenimiento, un tiempo suplementario destinado a producir los medios de subsistencia del propietario de los medios de producción. Tanto da que el propietario sea *kalos kagathos* ateniense, teócrata etrusco, ciudadano romano, barón normando, amo de esclavos norteamericano, boyardo valaco, terrateniente o capitalista moderno. Pero, antes de ir más lejos, hagamos constar ya un hecho. Cuando *la forma de una sociedad es tal*, desde el punto de vista económico, que *predomina* el valor de uso y no el valor de cambio, el trabajo excedente está más o menos circunscrito por el círculo de determinadas necesidades, sin que el carácter de la producción dé lugar de por sí a un apetito insaciable de trabajo. Por eso, cuando se trata de obtener el valor de cambio bajo su

forma específica, mediante la producción de oro o de plata, encontramos, ya en la Antigüedad, el trabajo más excesivo y más espantoso (*El Capital*, I, 1, pág. 230)[89].

Vemos aquí todo lo que opone el enfoque de Karl Polanyi a las postura de Marx. Para el primero existen, por un lado, semejanzas visibles y, por otro, diferencias visibles, y ya no va más allá. Para el segundo, hacer una obra científica consiste en «reducir el movimiento visible, meramente aparente, al movimiento interior real»[90] y encontrar el fundamento común de las semejanzas y las diferencias. El primero se queda mudo delante de las contradicciones, los conflictos y las luchas que suponen y acarrean las formas de explotación que contienen las relaciones económicas. Y, sin embargo, en *Trade and Market...*, Hopkins recuerda que «la noción de integración deja en la sombra la presencia activa de las contradicciones» y produce «por inadvertencia la apología de la explotación del hombre por el hombre». Es indudable que Polanyi no lo pretendía. Era socialista, pero su socialismo humanista consistía ante todo en una actitud moral, filosófica, que no pretendía basarse en los avances de las ciencias del hombre y de su historia.

En definitiva, lo que ha contado para nosotros desde hace una veintena de años y todavía sigue contando en la obra de Polanyi es que su insistencia, expuesta con tanta fuerza y tantos argumentos, sobre el «lugar cambiante de la economía» en las sociedades y en la historia nos incita, lo mismo que Marx, a investigar las razones y las condiciones que han producido a lo largo de la historia el cambio de lugar, de formas y de efectos de esta función indispensable en cualquier sociedad que nosotros calificamos, para ser breves, de «relaciones de producción».

Y para explicar otro hecho sobre el que Polanyi, después de tantos otros, insistió mucho, el hecho del predominio en

tal o cual sociedad de las relaciones de parentesco o de las relaciones religiosas o de las políticas, nosotros proponemos como hipótesis de trabajo la idea de que las relaciones sociales, cualesquiera que sean, no desempeñan el papel dominante en la reproducción de las sociedades más que cuando asumen, además de sus funciones explícitas, precisamente la función de relaciones de producción.

Pero entonces surge la pregunta: ¿en qué circunstancias pasan a ocupar esta función? En el capítulo siguiente vamos a intentar retomar, a la luz de estas hipótesis, los materiales y los análisis que uno de los mejores conocedores de la economía del mundo antiguo, Éd. Will, nos ha ofrecido sobre el ejemplo de Atenas en el siglo v.

6
La política como relación de producción. Diálogo con Édouard Will[91]

> *Lo cierto es que no hay que elevar al rango de ciudadano a todas las personas que necesitan la ciudad para existir.*
>
> Aristóteles, *Política*, II, 2

A todo lo largo de este libro, y por diversas vías, nos hemos apegado a la hipótesis, a nuestros ojos fundamental, según la cual las relaciones sociales dominan el funcionamiento del conjunto de una sociedad y organizan la reproducción a largo plazo *si, y solamente si, funcionan al mismo tiempo como relaciones de producción*, si constituyen *el armazón social de la base material de esa sociedad*. No se trata más que de una hipótesis, no de un acto de fe. Para verificarla es necesario analizar, o reconstruir cuando no puede hacerse de otro modo, *las condiciones y las razones* por las que las relaciones sociales que organizan ante todo las relaciones de parentesco o las relaciones políticas entre los hombres se ven llevadas a asumir igualmente la función de relaciones de producción, a organizar socialmente las condiciones de la existencia material de los miembros de una sociedad, su infraestructura. Se trata, pues, de considerar como problema lo que para los empiristas es un hecho. Nosotros creemos haber avanzado un paso en su resolución al

haber propuesto tratar la infraestructura y las superestructuras como *funciones distintas y jerarquizadas* que tanto pueden encarnarse en instituciones distintas como no. Dicho esto, la cuestión no puede tener una respuesta *a priori*. Tienen que planteársela los antropólogos y los historiadores, y tratar de construir un análisis de las sociedades que sea al mismo tiempo un análisis de su historia.

Sin este preámbulo, el texto que sigue podría parecer insólito, por no decir inconveniente, por parte de un antropólogo. Pues es bastante frecuente que los historiadores utilicen la antropología para aclarar —y hemos de felicitarnos de que así sea— los hechos de la historia antigua o medieval (pensamos en los trabajos de M. Finley, M. Detienne, J.-P. Vernant y S. C. Humphreys sobre la antigüedad, y en los de G. Duby y J. Le Goff sobre la historia medieval), pero es muy raro que un antropólogo haga lo recíproco y se sirva de la ayuda de la historia para avanzar en su reflexión. Por añadidura, para ilustrar nuestras palabras, elegimos volver sobre el ejemplo de la Grecia antigua y la Atenas «clásica». Tema difícil, puesto que uno sabe demasiado y demasiado poco por su cuenta, y peligroso de manejar, puesto que, exaltado desde hace siglos en la cultura occidental como el paradigma de la civilización, siempre alimenta alguno de los prejuicios etnocéntricos que asedian la conciencia de los antropólogos europeos.

Sin embargo, nos apetece[92], porque la Atenas «clásica» nos ofrece el ejemplo de una sociedad en cuyo seno la política parece funcionar, interiormente, como relaciones de producción. No importa qué política sea: una política que se ha convertido en algo distinto de las relaciones de parentesco y se ha emancipado en buena medida de las relaciones religiosas y de las jerarquías sacerdotales. Ejemplo complementario, consiguientemente, del de los aborígenes austra-

lianos, entre quienes son las relaciones de parentesco las que funcionan como relaciones de producción, y del de los incas, donde el poder político-teocrático del Estado organiza la infraestructura de la sociedad.

En estas diversas tentativas, nuestro objetivo no ha sido nunca el de hacer un inventario sistemático de las diversas formas de relaciones de producción que pueden encontrarse en la historia para construir una tipología —no obstante ser ésta una tarea necesaria—; lo que nos proponemos ante todo es verificar si esta lectura de los hechos presenta alguna ventaja teórica para esclarecer de una manera diferente la lógica original del funcionamiento y el desarrollo de la sociedad griega.

Todo el mundo recuerda la polémica evocada en el capítulo anterior entre los partidarios de la visión «primitiva» y los partidarios de la visión «moderna», incluso capitalista, de la economía griega. La polémica parece estar superada en la actualidad, especialmente gracias a Édouard Will. Sin embargo, para este último, la idea de que existiera algo así como un (o varios) sistema(s) económico(s) griego(s) debe rechazarse por ser el fruto de una visión etnocéntrica y acrítica del pasado. Ahora bien, nuestra lectura de los hechos griegos conducirá a la conclusión contraria. Esos hechos, ¿cuáles son?

Todavía no sabemos gran cosa sobre el desarrollo de las fuerzas productivas en Jonia y en la Grecia continental de los siglos VII y VI, pero constatamos que las relaciones sociales que funcionan a partir del siglo V como relaciones de producción son las relaciones políticas entre los ciudadanos y los no-ciudadanos, y entre los hombres libres y los esclavos. Recordamos que *ser ciudadano consiste (casi siempre) en ser propietario de una parcela de tierra de la Ciudad. Y, recí-*

procamente, ser propietario supone casi siempre ser ciudadano. Cuando se concede a los extranjeros el acceso a la propiedad territorial se trata tanto de una excepción como de un privilegio. Ser ciudadano, es decir, ser un hombre (y no una mujer) que disfruta de los derechos adjudicados a la libertad, consiste siempre en ser propietario de tierras, tener acceso sin limitaciones a las responsabilidades políticas y a las magistraturas, participar en el culto a los dioses de la Ciudad y disfrutar del honor de pertenecer al cuerpo de los hoplitas para defenderla con las armas en la mano.

De manera que el funcionamiento de la política como relaciones de producción determina una específica división del trabajo. Los hombres libres pero extranjeros respecto a la comunidad de los ciudadanos (y *a fortiori* los esclavos) quedan simultáneamente excluidos de la propiedad de la tierra, de las responsabilidades políticas, de las actividades rituales y de la protección de los dioses de la Ciudad. A los metecos se les reservan las actividades artesanales, comerciales y bancarias. He aquí una primera característica del desarrollo económico, social e intelectual de una ciudad griega como Atenas (no era el mismo el caso de Esparta). Pero a esta contraposición se agrega otra, pues todo hombre libre, sea ciudadano o meteco, puede, según su riqueza, explotar él mismo sus propiedades o bien hacer que las exploten los esclavos, trabajar él personalmente o bien encargar el trabajo a los esclavos. Ésta es la segunda característica del funcionamiento de la ciudad griega. Los metecos y los esclavos, excluidos en distinto grado de la dirección de los asuntos de la comunidad, de la *politeia*, son, sin embargo, indispensables para el funcionamiento y la prosperidad de la *sociedad* griega.

De modo y manera que parece emerger algo así como un «sistema» económico de las Ciudades-Estados de la Grecia

clásica cuyos rasgos originales, su «lógica» específica, se atienen a los mismos caracteres de los dos componentes de su infraestructura. Estos dos componentes eran, por una parte, el hecho de que la base de producción era, en un principio, una economía rural cada vez más abierta a la producción comercial y a la economía monetaria, y sobre todo el hecho de que las relaciones sociales que organizaban y orientaban esta base material eran al mismo tiempo, interiormente, las relaciones políticas. Por la original naturaleza de estas relaciones de producción, la economía griega no era «primitiva» ni «moderna», y tenía la capacidad de reproducirse como «sistema»; y esto *en la misma medida* en que las relaciones *políticas* se *reproducían.*

Al interpretar los hechos de esta manera se aprecia lo que hay de falso en las oposiciones y de vano en la polémica que divide, desde finales del siglo pasado, a «primitivistas» y «modernistas», discípulos de Karl Rodbertus y partidarios de Edward Meyer y Rostovtseff. Para los primeros, la economía griega siguió siendo «primitiva» porque continuaba basándose, esencialmente, en la producción agrícola, organizada en el marco del *oikos*, es decir, del grupo familiar, que por supuesto abarcaba a los esclavos pero seguía siendo en buena medida autárquico. Para los segundos, por el contrario, esta economía era mucho más «moderna» que primitiva, pues sólo el carácter mercantil de su producción, la existencia de un comercio internacional, el uso cada vez más generalizado de la moneda —rasgos que volvemos a encontrar más tarde en el capitalismo— podían explicar a la vez la prosperidad y el predominio de la ciudad de Atenas. Aunque después de los trabajos de Hasebroek las tesis «modernistas» de E. Meyer hayan perdido buena parte de su crédito y la verdad parezca estar en nuestros días más próxima a las tesis «primitivistas», da la sensación de que esta polémi-

ca, que desde el principio fue una trampa, un problema teóricamente falso, está actualmente superada.

Pues no basta con que una economía esté organizada en el marco de las unidades domésticas de producción para que pertenezca a los «sistemas económicos primitivos». Es menester, por lo menos, otra condición: que las relaciones sociales que rigen el acceso a los recursos y distribuyen la fuerza de trabajo social sean las relaciones de parentesco que vinculan a las unidades familiares de producción. No era éste el caso de Atenas desde las reformas de Solón y de Clisteno[93]. Pero tampoco basta con que la economía esté orientada hacia un mercado lejano e internacional, y haga un uso abundante de la moneda, para ser «moderna», es decir, próxima al capitalismo que reina en nuestras sociedades. Es menester, además, que la producción de todos los sectores, incluida la agricultura, esté dirigida al mercado y que los productores sean asalariados, forzados, desde luego, a vender su fuerza de trabajo, pero dueños de sus personas. Ahora bien, jamás la producción griega destinada a la exportación —ni siquiera los objetos fabricados en serie como las ánforas, por ejemplo— revistió un verdadero carácter «industrial»: se mantuvo esencialmente artesanal, mientras que el trabajo asalariado de los hombres libres sólo desempeñaba un papel menor en comparación con el trabajo servil.

Así pues, la economía griega clásica era una «economía política» en el sentido fuerte del término, y esto le confería sus rasgos originales, su unidad y sus condiciones de reproducción, es decir, los caracteres de un «sistema» con una «racionalidad» de funcionamiento específica, con sus propias condiciones de aparición y de desaparición, con determinadas capacidades de evolución y, por tanto, con una dinámica propia. Uno no puede por menos que asombrarse

cuando ve a Éd. Will anular de algún modo su propia afirmación, afirmación que acababa de establecer con gran fuerza, según la cual los «principios que regían la economía de la Grecia de las Ciudades eran irreductibles a todo lo que han elaborado los teóricos modernos de la economía», agregando: «La tendencia profunda no consiste, pues, en una distribución racional de las "fuerzas productivas", sino en una *división irracional del trabajo social en función de la dignidad de los estatus de los hombres*»[94]. Esto es juzgarla a partir de una norma de racionalidad *exterior* a la sociedad y a la historia griegas, pero que corresponde a los principios aparentes del funcionamiento de la economía capitalista contemporánea.

Y, sin embargo, fue el mismo Éd. Will quien había mostrado que, por el hecho de que la propiedad del suelo estuviera exclusivamente reservada a los ciudadanos, «el trabajo de la tierra era el trabajo más honorable de todos, el que entrañaba *areté* (virtud)» (*ibid.*, pág. 632), y por esto mismo, más que un trabajo, constituía «la base esencial del "bien vivir", de la virtud cívica y del comercio del hombre con los dioses» (pág. 671). Y Éd. Will subrayaba que, si la propiedad del suelo se reservaba exclusivamente a los ciudadanos, era para que éstos no tuviesen que *depender* de nadie para subsistir, para que pudieran conservar su libertad, en suma, seguir existiendo como *ciudadanos*. Por lo tanto, es esta íntima vinculación entre las relaciones políticas, la propiedad del suelo y las actividades agrícolas lo que explica, por una parte, las condiciones y las formas originales de la distribución de la fuerza de trabajo social (tanto de los ciudadanos como de los metecos y los esclavos) y, por otra, las condiciones de distribución de las fuerzas productivas entre las distintas actividades «sectoriales» (agricultura de «subsistencia», agricultura para la exportación, artesanado, explo-

tación minera, comercio, actividades bancarias), fuerzas que habrían de crecer con el propio desarrollo de la Ciudad. Por esta razón, las actividades como el comercio, la artesanía y el trabajo en las minas, que ponían al individuo que las ejercía en *dependencia* de otro, se consideraban indignas de los hombres libres y se cedían voluntariamente a los extranjeros y los esclavos. No hay aquí nada de irracional[95].

La observación de Éd. Will tiene el mérito, no obstante, de llamar la atención sobre las dificultades con que habría de tropezar semejante sistema y sobre las *contradicciones* que necesariamente habría de desarrollar hasta desaparecer algún día. Porque, comprensiblemente, en este sistema, la lucha por la *tierra* y la lucha por la *igualdad política* serían durante largo tiempo las dos caras de una *misma lucha*; en consecuencia, las luchas políticas entre los ciudadanos por mantener y ampliar la «democracia» constituían una de las condiciones estratégicas de la reproducción de la base material de su existencia social. Éstas adoptaban, pues, no sólo en el pensamiento, sino en la práctica, una importancia decisiva. Se comprende así por qué la concentración de la propiedad territorial, la acumulación de fortunas mobiliarias, en suma, todas las formas de desarrollo desigual de la riqueza entre los hombres libres, ponían a los ciudadanos empobrecidos y a menudo privados de tierra en el peligro de *caer* bajo la dependencia *de los ricos o del Estado*, y de *perder* de esta manera la condición misma de su existencia como ciudadanos. «La condición para que un hombre sea libre», decía Aristóteles, «es que no viva en dependencia de otro» (*Retórica*, 1367 a 32). Lo que era cierto para el individuo también lo era para la Ciudad como conjunto, y a la voluntad del individuo de mantenerse en la independencia (*autarkeia*) corresponde la voluntad y la necesidad de la Ciudad de intervenir en el comercio internacional, en los intercam-

bios que los ciudadanos y los metecos practican libremente con otras Ciudades; pero esta intervención se limitaba a una presión sobre el comercio de importación de productos de primera necesidad que contribuían a la *subsistencia* de los ciudadanos *pobres*, o sobre los productos estratégicos necesarios para la fuerza militar de la ciudad.

Desde luego, en una sociedad donde ya reina en gran medida la propiedad privada, la acción económica del Estado era limitada. No obstante, disponía de medios de presión más directos que el Estado de las naciones capitalistas industriales más avanzadas del siglo XIX. Disponía de una propiedad colectiva cuyo arrendamiento le reportaba ingresos y, por otro lado, cobraba una gran parte de su riqueza a los metecos y los esclavos enriquecidos. Los mismos ciudadanos ricos casi no podían sustraerse cuando el Estado les pedía que subvencionaran las liturgias u otros gastos ceremoniales o militares. Además, estaban interesados en hacerlo, porque obtenían gloria y honores políticos. Los ciudadanos pobres podían vivir, pues, en parte, gracias a los subsidios del Estado que les permitían mantener su rango y asumir los cargos públicos. Y también tuvieron durante mucho tiempo el recurso de expatriarse y fundar colonias en tierras de bárbaros, lejanas mas fértiles, a lo largo de las vías comerciales que Atenas estaba interesada en controlar. Pero, pese a todos estos recursos, la misma expansión del sistema iba a hacer cada vez más difícil no sólo, claro está, el mantenimiento de la igualdad entre los ciudadanos, sino también el de la igualdad entre las ciudades, poniendo en peligro los mismos cimientos de la economía y de la sociedad.

De este modo se fueron dejando adivinar, poco a poco, las razones estructurales (es decir, las que en origen no proceden de la voluntad de los individuos, sino de la naturaleza de sus relaciones sociales), por las que, de los dos antago-

nismos existentes en el fondo de sus relaciones de producción, uno entre ciudadanos ricos y ciudadanos pobres, otro entre los hombres libres y los esclavos, sólo el primero habría de ocupar el primer plano en la escena de la historia y de la conciencia griega clásicas, mientras que el segundo, más decisivo quizá para el destino final de esta sociedad, no tuvo, por esas mismas razones, la posibilidad de *aparecer en el plano político*, luego *de ocupar en la conciencia social de la época* un lugar equivalente, ni de *desarrollarse con la misma amplitud en la práctica*. Sin embargo, el mismo desarrollo de las Ciudades griegas —desarrollo que a veces, como en la Atenas del siglo VI, fue especialmente rápido y vigoroso— había conllevado un uso cada vez más extenso de la mano de obra servil, no sólo en la agricultura, sino en todos los demás sectores, incluido el financiero, y había llegado a constituir, en los siglos V y IV, teniendo en cuenta la naturaleza de las técnicas de producción, probablemente la fuerza productiva principal[96] que sostenía la vida material y la riqueza de la Ciudad.

¿Por qué razones el antagonismo entre amos y esclavos jamás —salvo en muy raras ocasiones— ocupó el lugar central en la escena política o en la conciencia y las luchas sociales de las ciudades griegas? Hay que partir, en primer lugar, del hecho de que para los griegos (como para los romanos) la esclavitud era una evidencia; formaba parte de una especie de «condiciones naturales» de la sociedad y jamás fue seriamente puesta en tela de juicio en tanto que *institución*, ni por los hombres libres ni por los esclavos. En efecto, entre los atributos esenciales de la «libertad» del hombre libre figuraba el de convertir a otros hombres en esclavos[97]. Pero poseer esclavos no era solamente un atributo abstracto del estatus del hombre libre, pues el esclavo es un componente interno y esencial del *oikos* de todo hombre libre, de

su familia y de su núcleo doméstico, y explícitamente reconocido como tal: «Los elementos de la economía doméstica son precisamente los de la familia que, para ser completa, debe incluir esclavos e individuos libres [...]. Las partes primigenias e indispensables de la familia son el amo y el esclavo, el esposo y la esposa, el padre y los hijos»[98].

Según la sorprendente fórmula de Aristóteles, «el esclavo forma parte del amo como un miembro vivo forma parte del cuerpo, sólo que esta parte está separada»[99], a la manera del buey de labor que asimismo forma parte de la familia, pero con la diferencia de que, si bien el esclavo es, al igual que el buey, un «instrumento vivo», en cambio está «dotado de la palabra»[100]. Ante todo, es un cuerpo animado, una «fuerza corporal» al servicio del amo, sumiso a sus órdenes o a las del capataz que lo sustituye[101]. Y ese cuerpo animado «no participa de la razón más que en el grado necesario para experimentar un vago sentimiento». Se trata de un ser humano despojado de todos los atributos del hombre. El esclavo no es una persona. «Pertenece» a su amo y forma parte de sus «bienes»: «En lo que respecta a los bienes exteriores, el primero de todos y el que constituye el principal objeto de la administración doméstica es el hombre. De forma que lo primero que hay que hacer es empezar por conseguirse buenos esclavos. Ahora bien, los esclavos son de dos clases: el esclavo encargado de la vigilancia de los demás y el esclavo que trabaja con las manos»[102]. Así se expresa el autor de las *Economías*, texto de contenido bastante trivial que algunos pretenden atribuir a Aristóteles. Pero ¿quiénes eran estos esclavos indispensables hasta tal punto para la vida de cada ciudadano y de la ciudad que, hacia el 400 a. C., un pobre ateniense enfermo, que se había visto privado de toda ayuda por parte del Estado bajo el pretexto de que era demasiado pobre para ser elegible a ningún car-

go, «hizo una solicitud formal ante el Consejo para que se reconsiderara su caso. Uno de sus argumentos era que ni siquiera podía permitirse comprar un esclavo que lo cuidase, aunque tenía la esperanza de poder hacerlo cuando se terciara»?[103]. Esta anécdota demuestra que el mantenimiento de una muy relativa igualdad entre los ciudadanos no había sido posible más que gracias a la existencia de la esclavitud, mediante la explotación de los no-ciudadanos. Los dos antagonismos, entre los ricos y los pobres y entre los hombres libres y los esclavos, estaban, por tanto, firmemente engranados entre sí, de un modo original y complejo que combinaba los efectos de la desigualdad de las riquezas con los de la desigualdad de los estatus. Ser un ciudadano rico consistía en poseer en abundancia las dos «verdaderas» riquezas, tierra y esclavos.

Pero, por lo menos en Atenas desde la reforma de Solón, un ciudadano no puede ser reducido a la esclavitud salvo por un delito grave. La servidumbre por deudas fue abolida y los pobres disfrutaron en adelante de garantías legales[104]. El esclavo sólo puede proceder del exterior. Tiene que ser extranjero con respecto a la Ciudad, preferentemente un bárbaro comprado en el mercado y de cuya captura se encargan otros bárbaros: escitas, frigios y otras tribus «indígenas» especializadas en esta actividad de la que obtienen beneficios. Sin seguir insistiendo, señalaremos que la guerra era un elemento indispensable para la reproducción de estas relaciones de producción y que determinaba, en parte, las relaciones entre los griegos y los bárbaros, y *entre los bárbaros* entre sí. Una situación análoga se establece en África dos milenios después, con el desarrollo de la trata de negros.

Pero el esclavo es algo completamente distinto del hombre que vivía en una ciudad extranjera de un oficio despre-

ciado que se le cedía de buena gana. (Éste es el caso actual de los trabajadores inmigrantes en nuestras sociedades). Pues, reducido al estado de instrumento animado pero con habla, es rechazado del orden humano: no pertenece del todo a la naturaleza, pero tampoco forma parte de la cultura. A la vez que se lo encierra en el corazón de la sociedad y de la comunidad de los hombres libres, puesto que vive en la intimidad de la familia del amo y constituye una parte inseparable e indispensable del *oikos*, de su sustancia material y social, se le despoja de una parte de los atributos de la humanidad. Sólo es por completo hombre el hombre libre que vive en su ciudad, que posee tierra y la cultiva personalmente o hace que se la cultiven los esclavos. El propietario de tierras, propietario de esclavos, el ciudadano «representa» la sociedad, el orden humano realizado. Volvemos a encontrarnos en nuestro punto de partida. Las relaciones políticas funcionan como relaciones de producción, puesto que conceden el acceso a los dos medios de producción esenciales, que son la tierra y el trabajo. (En la sociedad y en el modo de producción capitalista, la ciudadanía, las relaciones políticas, no proporcionan ningún derecho de acceso privilegiado a los medios de producción).

Es la particular naturaleza de estas relaciones de producción, su esencia política en el sentido griego de pertenencia a una *polis*, a una Ciudad-Estado, lo que coloca al esclavo, a diferencia del meteco (hombre libre extranjero), fuera de toda sociedad política y le hace difícil la toma de conciencia política de su suerte, le impide unirse a partir de esta base con los demás esclavos para aparecer en la escena de la historia y llevar a cabo luchas políticas colectivas que hubieran podido poner fin a su común explotación. Para organizar tales luchas y tener posibilidades de imponer, a escala de la entera sociedad, una solución de recambio a su opresión,

hubiera necesitado dos condiciones que excluye el carácter mismo de las condiciones de producción; por una parte, que un gran número de esclavos hubieran podido adquirir poco a poco una conciencia colectiva de sí mismos como «clase» explotada, y que hubieran podido, a través de sus diversas formas de lucha, hacer avanzar esa toma de conciencia hasta la elaboración de una solución de conjunto viable a largo plazo, es decir, que pareciera satisfactoria no sólo a sus intereses, sino también a los del conjunto de la sociedad. Esto hubiera supuesto una toma de conciencia y luchas mucho más exacerbadas que las que permitieron a los ciudadanos pobres imponer a los ricos la abolición definitiva de la servidumbre por deudas. De todos modos, en este último caso, la solución de recambio ya existía en la sociedad. Era precisamente la esclavitud, pero en adelante en detrimento exclusivo de los extranjeros y de los bárbaros, cuya servidumbre sólo podría ampliarse cada vez más.

Volvamos sobre estos dos puntos: la imposibilidad de *imaginar* una solución de recambio y la dificultad, incluso imposibilidad, de tomar conciencia de sí en cuanto «clase». En lo relativo al primero, existía entre los hombres libres una cierta crítica de la esclavitud. Antifonte, el sofista, proclamó que los hombres son todos absolutamente idénticos por naturaleza y que no se está destinado por el nacimiento a ser libre o esclavo. Se comprende la insistencia de Aristóteles en refutar una tesis tan contraria a las suyas[105]. Jenofonte nos enseña también que antes de la época de los Treinta algunos ciudadanos llegaron incluso a pretender que no habría «verdadera» democracia hasta que los esclavos no participaran en el gobierno de la Ciudad. Y vemos, en la Sicilia de finales del siglo IV, cómo Agatocles liberó a todos sus esclavos en condiciones de portar armas para fomentar la emulación entre los esclavos y los ciudadanos,

combatir mejor y reforzar de este modo la potencia militar de su Ciudad. Pero conocemos poco la opinión de los propios esclavos y, de todos modos, como recuerda Moses Finley, esto no es en absoluto lo mismo que proponer la participación de los esclavos en el gobierno de la Ciudad o que proponer la abolición de la esclavitud, institución considerada necesaria para la vida material e intelectual de los hombres libres.

De manera que es el segundo punto —la imposibilidad de tomar los esclavos conciencia de sí mismos como una «clase» explotada— el que nos interesa más aquí, y esta imposibilidad parece ser explicable por las mismas razones. Para empezar, a muchos les bastaba con que su amo les diera la esperanza de liberarlos algún día para aceptar su suerte[106]. En cuanto a los demás, su resistencia adoptaba en la mayoría de los casos una forma pasiva o, cuando iba acompañada de actos de sabotaje, una forma semiactiva. Y sobre todo, cuando las circunstancias exteriores lo permitían, la mayor parte elegía huir, individual o colectivamente. Unos pocos incluso se atrevieron a llegar a la sublevación armada, pero tales acciones siempre fueron despiadadamente reprimidas.

En definitiva, como indica J.-P. Vernant[107], a falta de poder adoptar la forma de una lucha concertada que operase en el plano de las estructuras sociales y políticas, la oposición entre los esclavos y sus propietarios jugó su papel en otro plano, un papel decisivo en la evolución de la sociedad griega antigua: «… la resistencia de los esclavos —en conjunto, como grupo social— a sus amos se puso de manifiesto en el plano de las fuerzas productivas, de esas fuerzas productivas de las que los esclavos constituían precisamente la parte esencial dentro del contexto técnico-económico de la Grecia antigua. En este plano, la oposición de los esclavos a sus propietarios revestirá, con la generalización del empleo

de la mano de obra servil, el carácter de contradicción fundamental del sistema de producción esclavista. En efecto, en este sistema, donde el progreso técnico se encuentra en conjunto bloqueado o al menos fuertemente frenado, la expansión de la esclavitud aparece como el único medio de desarrollar las fuerzas productivas. Pero, al mismo tiempo, la oposición de los esclavos a sus amos, su resistencia, su inevitable mala voluntad para realizar las tareas encomendadas, contrarresta el progreso, le impone límites cada vez más estrechos desde el punto de vista del rendimiento, mientras que, en el plano de la cantidad de fuerzas productivas, la multiplicación del número de esclavos no puede proseguirse indefinidamente sin poner en peligro el equilibrio del sistema social. También se puede admitir que a partir de un cierto estadio la oposición entre los esclavos y quienes los utilizaban se convierte en la contradicción *fundamental* del sistema, aun si, como ha dicho Parain[108], no aparece como la contradicción *principal*» (págs. 28-29). Así que es exactamente la misma razón estructural, el hecho de que las relaciones de producción estén en el interior de las relaciones políticas, lo que determina dos efectos distintos, dos modos complementarios pero opuestos de desarrollarse las contradicciones del sistema: por una parte, el hecho de que las contradicciones entre los hombres libres aparezcan *directamente* en el plano *político* y puedan ser objeto de una práctica y de un desarrollo político explícitos; por otra, el hecho de que las contradicciones entre los esclavos y los hombres libres sólo indirectamente aparezcan en el plano político y *no* puedan ser directamente objeto de una práctica y de un desarrollo políticos por parte de los esclavos.

Pero el análisis de J.-P. Vernant nos permite poner en evidencia la existencia de una relación estructural, de una ligazón íntima, entre el propio «modo» de desarrollo de las

fuerzas productivas, materiales e intelectuales, y la naturaleza de las relaciones sociales que funcionan en la Ciudad como relaciones de producción, ligazón íntima reconocida hoy día por numerosos historiadores de la Antigüedad. Es la misma que explicita Éd Will cuando afirma que, en Grecia, «en ningún ramo de la actividad ha sido jamás dominada la producción por la búsqueda de la productividad, que estaba paralizada por las concepciones arcaicas de naturaleza religiosa y moral [...] La mentalidad no productiva del trabajador individual tiene su corolario en la política de las ciudades cuando ésta se refiere, la mayor parte de las veces de manera indirecta, a las cuestiones económicas»[109].

Por esta razón, el pensamiento de los hombres que poseían los medios y el ocio para cultivarse, el pensamiento de los hombres libres, se ve atraído en Grecia por el conocimiento «puro», por las ciencias teóricas y especulativas, más que por ciencias aplicadas y las innovaciones tecnológicas que hubieran permitido «producir más al producir de otra manera», y modificar a la larga las relaciones materiales e intelectuales con la naturaleza, las antiguas relaciones «generadoras de mitos» de que hablaba Marx. Sin embargo, la idea de un «estancamiento tecnológico» de la sociedad griega en el siglo IV parece en la actualidad, si no falsa, al menos excesiva. Pues sin el desarrollo de las fuerzas productivas materiales e intelectuales, toda sociedad corre el riesgo de entrar, poco a poco, inconscientemente, en el estancamiento, el riesgo de replegarse sobre sí misma y de ofrecer menos resistencia a los efectos de sus antagonismos internos o a los embates de las sociedades vecinas más dinámicas[110]. El análisis del caso de la Grecia antigua nos ofrece un nuevo elemento para apuntalar la hipótesis que planteamos en el capítulo 1 y cuya validez quisimos demostrar examinando el caso de los pigmeos mbuti, a saber, que en la in-

fraestructura de toda sociedad existe un entramado de relaciones *no-intencionales* entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, entramado que actúa sobre todos los demás elementos y aspectos de la realidad social.

Para precisar lo que entendemos por relaciones no-intencionales recordaremos una vez más que son las relaciones de orden basadas en las propiedades inmanentes de las relaciones sociales (y en este caso de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas). Estas propiedades, al ser propiedades de las «relaciones», existen con independencia de la conciencia que puedan tener los individuos que viven en el seno de tales relaciones y que actúan para reproducirlas. Constituyen el contenido «no-intencional» de la realidad social, lo que no quiere decir que ese contenido sea socialmente inerte: «actúa», determina un campo de causas y efectos, pero cuyo fundamento y origen no se halla en la conciencia ni en la voluntad de los actores sociales (individuales o colectivos). Por tanto, estas propiedades no pueden desaparecer ni *cesar de actuar* mientras *continúen existiendo* las relaciones sociales que ponen de manifiesto. Esto no significa de ningún modo que las relaciones sociales no evolucionen por la acción consciente de los hombres ni que los modos de conciencia no intervengan en absoluto en tal evolución. Significa únicamente que los hombres, cuando hacen evolucionar las relaciones sociales, dan lugar a relaciones sociales nuevas cuyas propiedades no son «creadas» por ellos.

Una sociedad no es consciente de sí misma y los actores sociales siempre mantienen entre sí relaciones determinadas. Si, en el seno de una sociedad, algunos individuos o grupos tienen conciencia, en alguna medida o bajo cierta forma, de la naturaleza de las propiedades inmanentes de

sus relaciones sociales, entonces pueden intentar utilizar o contrarrestar los efectos, pero no pueden suprimirlos más que aboliendo las relaciones sociales que los causan, en otras palabras, transformando profundamente, e incluso radicalmente, su sociedad. Al análisis de este entramado de causas intencionales se le llama a veces análisis de «causalidad estructural». Nosotros preferimos la expresión análisis de los «efectos de la estructura»[111] para evitar envolver estas nociones en el misterio que generalmente se les atribuye y que crea la impresión de que las estructuras sociales tendrían la capacidad, el poder, de actuar y de reproducirse en ausencia de toda acción humana. Pues jamás actúan a no ser con ocasión de las acciones individuales o colectivas que los hombres llevan a cabo a diario para reproducir o modificar sus condiciones materiales y sociales de existencia; a través de estas acciones, las propiedades de estas estructuras constituyen el fondo invisible y aintencional de la realidad social, el fondo de necesidad donde las acciones de los hombres adquieren su sentido último, encuentran toda la medida de su eficacia y alcanzan la plenitud de sus efectos sociales.

Volviendo al ejemplo de Grecia, se vislumbra la existencia de un entramado cruzado de efectos distintos de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción que convergen y se refuerzan mutuamente. Hemos visto que la misma naturaleza de las relaciones de producción hacía muy difícil, casi imposible, que los esclavos tomaran conciencia *política* de sí mismos, luego que organizaran una lucha *conjunta* para abolir la esclavitud. Por otra parte, hemos visto que estas mismas relaciones de producción explican el escaso interés de las clases dominantes y de los espíritus cultivados por la investigación de innovaciones tecnológicas que habrían aumentado la productividad del trabajo y abierto la posibili-

dad de usar, para un mismo trabajo, un menor número de esclavos.

De modo que los esclavos griegos que hubieran querido e intentado, como más tarde hicieron los esclavos romanos[112], lo que ellos no habían podido, sublevarse para buscar en la sociedad de su tiempo las condiciones objetivas para abolir la esclavitud, no habrían logrado otra cosa que un sueño efímero y glorioso, una idea carente de medios para convertirse en realidad, una utopía. Recordemos, por otra parte, que M. Bloch, C. Verlinden, G. Duby y otros han mostrado que en los siglos VII y VIII de nuestra era los esclavos siguen abundando en los campos europeos y desempeñan siempre un papel importante en la economía doméstica y la producción agrícola[113]. Al no haber sido impuesta por las luchas de una clase portadora de una revolución social y consciente de sí misma como tal, la desaparición de la esclavitud en el seno de las sociedades occidentales sólo pudo ser un proceso de extremada lentitud, «interminable», y no es la menor de las paradojas descubrir que esta desaparición fue a menudo obra de los propios amos: en su propio interés, en efecto, suprimieron la esclavitud para sustituirla por formas de dependencia personal menos brutales y, sobre todo, más provechosas, en la medida en que requerían menos control de los individuos y de la organización de su trabajo, a la vez que los incitaban a mayores esfuerzos y mejor cooperación[114]. Esto sólo constituye una paradoja para quienes proyectan sobre la resistencia y las luchas de los esclavos antiguos contra sus amos las imágenes anacrónicas y etnocéntricas de la revolución burguesa de 1789 o de la revolución bolchevique. Eso es no entender nada de la lógica de «la economía política de la esclavitud».

La economía de una Ciudad griega del período clásico nos aparece, pues, como un todo, y un todo coherente inclu-

so en sus contradicciones[115]. A nuestros ojos, esta coherencia y sus contradicciones encuentran sus comunes razones de ser en lo que constituye la originalidad del sistema: el hecho de que las relaciones políticas funcionaran como relaciones de producción. Si hubiera sometido su análisis a esta luz, Éd. Will no habría desde luego escrito: «El historiador moderno, cuando intenta reconstruir "la economía griega", o dicho con mayor modestia, la de una *polis*, se entrega a una tarea arbitraria, puesto que esta economía concebida de manera global no existía, no era más que la suma de actividades sectoriales y no de un organismo coherente y concebido como tal»[116].

Subrayar el hecho de que los propios griegos no tenían una representación global de su sistema, que no podían o no buscaban intervenir sobre él más que *parcial* y no globalmente, no constituye desde luego una razón suficiente para negar la existencia de una lógica global de su sistema. La misma objeción habría podido hacerse, *cum grano salis*, a la existencia de un «sistema» económico capitalista en la Inglaterra de comienzos del siglo XIX.

Cuarta parte.

Estamentos, castas, clases

7
Estamentos, castas, clases

La lectura del número especial de la revista *Recherches Internationales* (84, 1975), dedicado a «Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la Antigüedad clásica», y singularmente la presentación general de la obra[117], así como los textos de K. Zelin y M. Finley, nos ha conducido a reconsiderar la cuestión que plantea el uso de los términos estamento, casta y clase.

Para Zelin, en un principio estamento y clase coinciden. Las clases son los estamentos; los estamentos funcionan como clases. Luego, el desarrollo de las condiciones materiales y sociales produce la separación gradual de la realidad de las clases con respecto a la realidad de los estamentos. Esta separación surge del hecho de que algunos individuos libres, por ejemplo, ciudadanos, pierden su fortuna y pasan a ocupar un lugar en los distintos procesos laborales al lado de los esclavos y de las personas dependientes. A esta caída se agrega el ascenso de ciertos esclavos que se vuelven ricos y poderosos (por ejemplo, banqueros), los cuales poseen a su vez esclavos y personas dependientes. Los ciudadanos forzados a ejercer oficios «serviles» sin dejar de pertenecer a su estamento, conservando parte de sus privilegios y obligaciones, comienzan a formar una clase junto con los individuos que ocupan, cualquiera que sea su origen social o étnico, el mismo lugar en el proceso de producción, reducido ya a los distintos «procesos laborales».

Esta clase en formación existe desde el principio «en sí», como un aspecto nuevo y objetivo de la realidad. Poco a poco, determinados de sus elementos procedentes de «estamentos» distintos van tomando conciencia de la identidad de su suerte y de la comunidad de sus intereses; la clase comienza a existir «para sí», a reconocerse como tal. Zelin insiste mucho, por otra parte, en la multiplicidad de las formas de dependencia en las sociedades de la Antigüedad. Sus consideraciones taxonómicas se presentan como el instrumento teórico indispensable para poner orden en el pensamiento de los historiadores. De hecho, además de la ventaja de diferenciar mejor las formas de dependencia que existían en la Antigüedad —y gracias a lo cual no se impone el recurso a los círculos viciosos de Euler—, el artículo se olvida sencillamente de plantear el problema fundamental que implica.

Decir, para empezar, que en un principio estamento y clase coincidían es una formulación que arroja una aparente claridad, pero que al examinarla se comprueba que es falsa. Los individuos pertenecen objetivamente a la misma clase si ocupan el mismo lugar en el proceso de *producción*. El primer error que cometen muchos historiadores es confundir el proceso *laboral* con el proceso de *producción*, confundir el lugar de los individuos y los grupos en la producción con su presencia o ausencia en los distintos procesos laborales. Es cierto que determinados esclavos, banqueros o barberos, podían poseer a su vez esclavos y ocupaban el mismo lugar que los hombres libres en la división del *trabajo*. Determinados historiadores, como M. Finley o P. Vidal-Naquet, han deducido de ahí, con toda razón, que los esclavos no constituían una clase en el sentido moderno y estricto del término. Afirmar lo contrario es reducir las relaciones de producción a uno solo de sus tres aspectos, el proceso laboral,

olvidando los otros dos: las relaciones de los individuos y de los grupos sociales *con los medios* de producción, y sus relaciones con los productos del trabajo, *con los resultados* del proceso laboral, de la producción.

Ahora bien, todo el mundo sabe que, sin tan siquiera tener que figurar en el proceso laboral, en la medida en que puede ser sustituido por su administrador (*épitropos* o *villicus*), el amo de esclavos ejerce un permanente control sobre las condiciones de la producción, puesto que es el propietario de ellos lo mismo que es el propietario de los resultados (productos o servicios) del trabajo de sus esclavos. Por esta razón, el argumento según el cual los ciudadanos ocuparían el mismo lugar en el proceso de trabajo que los esclavos o los siervos no demuestra en absoluto que estuvieran comenzando a formar una clase. Pues la relación del ciudadano y la del esclavo con el producto de su trabajo no era en absoluto la misma: las ganancias del esclavo no le pertenecían a él y su dueño podía despojarlo a su capricho.

Y lo que aún es más importante, muchos historiadores piensan, equivocadamente según nosotros, que la división del trabajo «explica» las relaciones de producción, siendo así que en realidad toda división del trabajo recibe su *contenido material* de las fuerzas productivas existentes y su *forma social* de las relaciones de producción. Se comprende, por tanto, por qué entre los griegos de determinadas ciudades (la Atenas del siglo V, pero no Esparta, donde la tierra y los esclavos pertenecían al Estado) sólo los ciudadanos tenían acceso a la tierra y por qué los extranjeros, hombres libres pero no ciudadanos, en principio no lo tenían[118]. Esto es lo que permite percibir la naturaleza de la división del trabajo, puesto que el acceso exclusivo a la tierra *reserva* la agricultura para los *ciudadanos* que cultivan ellos mismos sus parcelas, o bien pueden hacerse sustituir, si tienen los

medios, por esclavos. Esta sustitución concierne al proceso de trabajo, pero no modifica los otros dos aspectos del lugar de los ciudadanos en el proceso de producción agrícola, sus relaciones con la tierra (y con los instrumentos de producción) y con los resultados del trabajo agrícola.

Los individuos y su grupo familiar (*oikos*) tienen acceso a la tierra porque son ciudadanos y no a la inversa. Tal es por lo menos el principio básico que ha conocido, desde sus orígenes, algunas excepciones, pero muy raras: tendrán que pasar muchos siglos para que las tierras de una ciudad como Atenas puedan ser enajenadas a los extranjeros[119]. En principio, pues, y durante mucho tiempo, la pertenencia por el nacimiento a una «comunidad» (*koinonia*) de ciudadanos, a una *polis*, confiere al individuo (hombre) el acceso a la tierra, sin que este derecho esté fundado en un «trabajo». Fuerza es constatar que las relaciones que, de manera etnocéntrica, nos parecen «políticas» funcionaban como relaciones de producción. Al reservar la tierra de la Ciudad exclusivamente para los ciudadanos, convirtieron a la agricultura en una actividad aparte, puesto que les estaba exclusivamente reservada (a ellos o sus esclavos), y en una actividad que se sitúa de este modo en la cima de una jerarquía de actividades económicas, en el rango inferior de las cuales se encuentra el comercio y, sobre todo, el comercio del dinero, las actividades bancarias y la usura. Si la agricultura es la forma principal de la producción en la Antigüedad y en la Edad Media, eso no basta para explicar su importancia y su estatus social para el ciudadano ateniense de los primeros tiempos de la Ciudad. Hay que tener en cuenta el hecho de que éste accede a la tierra en tanto que *propietario privado* y que la trabaja, o hace que la trabajen, con absoluta *independencia* respecto al resto de los ciudadanos propietarios.

La agricultura se valora, pues, porque ofrece la posibilidad de reproducir esta *independencia* material del ciudadano con respecto a los demás, mientras que, como es sobradamente evidente, todas las formas de artesanía y de comercio sitúan material y, en consecuencia, socialmente a los individuos bajo la dependencia de su clientela. Por eso, la artesanía y el comercio aparecen, en contraste con la agricultura, como actividades que ponen en peligro la libertad del ciudadano, contradicen su estatus privilegiado de hombre libre, de hombre «que no depende de nadie para subsistir», según la célebre definición de Aristóteles. Se comprende por qué estas actividades se dejaban, preferentemente, a los extranjeros libres (metecos) o a los esclavos, y que el ciudadano sin tierra, forzado a ejercerlas para vivir, se consideraba rebajado.

La pertenencia a la Ciudad era un hecho de nacimiento, las relaciones de parentesco servían para la reproducción de los estamentos[120]. O bien, como hemos mostrado en el capítulo anterior (págs. 241-242), la pertenencia a un estamento no entrañaba únicamente la posibilidad o imposibilidad de acceder a la tierra, sino que abría o cerraba simultáneamente el derecho a practicar los cultos de la Ciudad y a beneficiarse o no de la protección de sus divinidades, el de llevar armas, el de desempeñar las magistraturas judiciales y el de ejercer cargos públicos. Se comete un anacronismo al concebir la ciudadanía en la Grecia antigua como una condición simple y meramente «política», puesto que eso es utilizar un término que, en la sociedad capitalista, designa actividades e instituciones sociales distintas de las relaciones de producción y que funcionan sobre todo como «superestructuras». (Al menos, tal era la situación en el siglo XIX, puesto que en numerosas naciones capitalistas el Estado ha pasado a ser luego propietario y productor, e interviene de

otras múltiples formas diferentes, constante y directamente en el funcionamiento de la economía).

En suma, el rasgo característico de la organización social y económica de determinadas ciudades de la Antigüedad clásica ha sido la existencia de una jerarquía de grupos sociales, de estamentos cuyos miembros tenían reservadas a prohibidas determinadas actividades, materiales y no materiales, según que pertenecieran o no por *nacimiento* a una *comunidad* local que combinaba la ciudad y el campo, actividades agrícolas y actividades urbanas. La jerarquía de los estamentos constituía, pues, la forma social en cuyo interior se había creado una cierta división del trabajo y se llevaba a cabo la producción material; constituía la forma de las relaciones sociales de producción, puesto que operaba como tales, pero asumía al mismo tiempo, directamente, otras muchas funciones. Si bien las relaciones entre los estamentos son relaciones de dominación y de explotación —y en esto se asemejan a las relaciones de clase, puesto que no hay relaciones de clase más que si existe un grupo social dominante que explota el trabajo de los demás grupos sociales—, en sentido estricto los estamentos *no* son, sin embargo, clases.

Los estamentos, *al igual que* las clases, son formas *de dominación y de explotación del hombre* que corresponden a *otro* nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y de las riquezas materiales. Por eso, en *La ideología alemana* (1845-1846), Marx distinguía cuidadosamente entre estamentos y clases, mostrando cómo la burguesía estamentaria de la sociedad feudal, cuyos intereses eran puramente locales, se había transformado gradualmente en una *clase* que existió primero «en sí», como una nueva fuerza dentro de las realidades nacionales que poco a poco iría haciéndose consciente de sí misma, de sus propios intereses, de su peso, y opo-

niéndose poco a poco a la antigua sociedad feudal de donde había surgido. De clase «en sí» iba a convertirse en clase «para sí».

De manera que cuando en 1848, en el *Manifiesto*, Marx habla de los estamentos de la sociedad antigua y de la Edad Media, empleando en el mismo texto tanto la palabra estamento (*Stand*, estado) como la palabra clase, no es que se contradiga ni que reniegue de los análisis de *La ideología alemana*; es que quiere *desgarrar* el velo de ilusiones que envolvía los estamentos en la Antigüedad y en la Edad Media para *hacer que aparezcan* como lo que eran y que se propendía a ocultar: relaciones de dominación y de explotación del hombre por el hombre correspondientes, como toda forma social de producción, a un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, a una base material específica.

Para Marx, nos parece, en la Antigüedad no existen clases *ocultas detrás* de los estamentos ni *contenidas* en ellos, que se habrían ido desprendiendo poco a poco. Al emplear la palabra «clases» para designar los estamentos, Marx quiso dar de los tales estamentos una imagen distinta de la que revestían en la ideología dominante en esas sociedades y en los trabajos de los historiadores que partían de tales representaciones de la Antigüedad y de la Edad Media sin someterlas a crítica. Quiso que no siguieran apareciendo como relaciones armoniosas, sino como relaciones de opresión y de explotación; no como relaciones basadas *únicamente* en ideas, religiosas o de otro tipo, sino como relacionadas asimismo con una base material determinada y correspondiente a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales e intelectuales. Hay, por tanto, *dos* usos de la palabra clase en Marx. Uno designa las realidades históricas *específicas*, los grupos sociales nacidos del desarrollo

del modo de producción capitalista y de la disolución del modo de producción feudal: son las clases en el sentido «estricto»; el otro, que designa las realidades históricas *análogas* a las clases de la sociedad capitalista, pero no obstante distintas, y que no es específico, por tanto, sino de alguna manera *metafórico*, puesto que el término subsume tan sólo las semejanzas y no las diferencias[121].

La existencia de clases en sentido *estricto* presupone la igualdad *jurídica* de todos los miembros de la sociedad al mismo tiempo que su desigualdad material y social en relación a las condiciones y el desenvolvimiento del proceso de producción. En la sociedad capitalista, los individuos poseen o no poseen las condiciones materiales de la producción, y si no las poseen, para sobrevivir, deben trabajar para quienes las poseen. Estas diferentes relaciones con las condiciones materiales *bastan para obligar* a unos a trabajar *para* los otros, y esta coacción material no tiene ninguna otra razón directa.

Al margen de esta dependencia y de esta sumisión materiales e impersonales dentro del proceso de producción, el obrero no debe nada al capitalista: no hay ninguna obligación directa, religiosa, política ni familiar. Al margen de la producción, capitalistas y obreros son en principio iguales, y esta igualdad de principio está reconocida por la ley. En las sociedades de estamentos, esta igualdad de principio *no existe* y, en último término, es *impensable*, salvo en un plano puramente abstracto, como hicieron ciertos estoicos que postulaban la igualdad natural de los seres humanos, cualquiera que fuese su raza. En las sociedades de estamentos, la desigualdad es de derecho, legal y legítima, como un hecho inscrito en las leyes de la naturaleza; naturaleza que abarca tanto a los hombres como a los dioses. Lo cual no

quiere decir que el derecho cree la desigualdad, sino que la sanciona y la codifica.

Para que se constituyan las «auténticas» clases y relaciones de clase es menester, precisamente, que queden *abolidas* las distinciones entre los estamentos, puesto que la *génesis* de las clases es un *proceso de disolución* y por último *de abolición* de los estamentos. Desde luego, tal proceso existió en la Antigüedad, donde estuvo vinculado al desarrollo de la producción para el mercado y la acumulación de riqueza en dinero, así como a la extension del uso de esclavos en la producción. Pero fue muchas veces contrarrestado y frenado por las luchas de los pobres caídos en la dependencia de los ricos y condenados a la servidumbre por deudas. Para preservar o restaurar su *estatus* de hombres libres frente a los ricos y a los poderosos que los amenazaban, para como fuese proteger los estamentos del movimiento *económico* de la concentración de tierras y la acumulación de grandes fortunas en dinero, los pobres lucharon y triunfaron parcialmente con las reformas de Solón y de Clístenes[122]. Pero estas reformas se explican, ante todo, por la lógica de los estamentos y no por la lógica de las clases en el sentido moderno de la palabra.

Esta vitalidad que reafirma constantemente los estamentos y sus privilegios —estamentos conscientemente mantenidos pese a los procesos económicos y sociales que lentamente los minaban— iba a proporcionar un nuevo impulso al esclavizamiento de los «bárbaros». Sobre las espaldas de éstos iban a mantenerse los estamentos, a la vez que se aseguraba la expansión de los hombres y de la producción que los amenazaba. Solución provisional, puesto que, desde Alejandro hasta el final del Imperio romano, el papel de las Ciudades va progresivamente debilitándose, al mismo tiempo que desaparecían las funciones que asumían dentro de

ellas los estamentos y sus jerarquías. Los estamentos, por tanto, no desaparecieron: se convirtieron en un marco institucional cada vez más formal, que cada vez estorba menos para el desarrollo del movimiento de polarización de la sociedad en ricos y poderosos frente a pobres y dependientes, grupos de los que M. Finley[123] demuestra que en sus condiciones de vida se iban aproximando a pesar de las diferencias de estatus. Por otra parte, Finley observa que este movimiento de polarización de la sociedad se siguió ahondando con el paso de la República al Imperio en Roma y que, tal vez, a largo plazo, habría podido dar lugar al nacimiento de una sociedad dividida en *auténticas* clases, más bien que en estamentos, de no haber sido frenado, y en parte bloqueado, por las invasiones germánicas y la descomposición, seguida de desaparición, del Imperio romano.

Esta descomposición permitió a las *comunidades* locales (célticas, ibéricas, etc.) recuperar fuerza, al mismo tiempo que las invasiones germánicas introducían consigo *otras* formas de propiedad y de organización social *comunitarias*, en cuyo seno estaba asimismo presente la propiedad *privada* del ganado, de las armas y, a menudo, de la tierra cultivable. En la *convergencia* de estos procesos ligados a la descomposición de la sociedad y del Estado esclavista romano, las formas comunitarias de propiedad y de organización pudieron una vez más recuperar o ganar terreno a las formas clásicas de propiedad privada y de empleo masivo de esclavos en la producción. El movimiento de la historia iba a dar lugar, una vez más, a que naciera en las sociedades occidentales una nueva división en estamentos jerarquizados cuya codificación formal tendría lugar mucho después, en los siglos XI-XII, en el momento en que se lograría la primera expansión de la economía europea, cuando el modo de producción señorial estaba definitivamente consolidado[124] y se

apoyaba en el desarrollo de técnicas productivas que favorecían más bien las pequeñas y medianas explotaciones agrícolas que no las grandes. Hará falta, pues, varios siglos para que esta sociedad «feudal» engendre en su seno las condiciones de aparición de auténticas «clases». Para ello será menester un nuevo desarrollo, más fuerte, de la producción para el mercado y del comercio internacional. Hará falta que se disuelvan los lazos que al mismo tiempo vinculaban a los campesinos a sus comunidades locales (a las que pertenecían los señores por las mismas razones que ellos) y los sometían a su señor y a sus soberanos. Hará falta, asimismo, que dejen de pesar sobre la producción artesanal e industrial, y sobre las comunas, las coacciones y los privilegios de las demás estructuras comunitarias que eran los gremios y las corporaciones.

Por tanto, los estamentos no eran clases, pero ha sido su desarrollo el que ha creado las condiciones materiales y sociales para que aparezcan las clases. Los estamentos en cuanto tales eran, para nosotros, el resultado del desarrollo de formas sociales que existían con anterioridad: comunidades tribales o intertribales en cuyo interior se habían formado jerarquías hereditarias de grupos de parientes que *se excluían* mutuamente en la realización de las distintas actividades materiales y sociales que producían y reproducían su sociedad. Un ejemplo de este desarrollo es el que condujo a la formación del sistema de castas en la India[125]. Las relaciones entre los estamentos o entre las castas, dada su plurifuncionalidad, se parecen a las relaciones de parentesco de numerosas sociedades «primitivas». No obstante, constituyen un nuevo tipo de relaciones, distintas de las de parentesco, al cual regulan y subordinan a su reproducción (endogamia de casta, determinación de las reglas de matrimo-

nio que reproducen la ciudadanía, *connubium* de los ciudadanos romanos, *contubernium* de los esclavos, etc.).

Por tanto, no sirve para nada, en el plano teórico, *bautizar* los estamentos de «clases-estamentos» o «estamentos-clases», ni mucho menos afirmar que en un principio las clases coincidían con los estamentos, puesto que los estamentos, *por principios*, no pueden funcionar como clases. Esto no es más que un medio de esquivar el problema fundamental: explicar lo que son los estamentos *antes* de que den lugar a las condiciones para la formación de las clases. Tan sólo este análisis permitirá arrojar alguna luz sobre el proceso histórico de su génesis en el seno de las sociedades más antiguas, de las comunidades más «primitivas». Por esta razón, es a la antropología, más bien que a la economía o a la historia, a quien hay que exigir los instrumentos para el análisis, las hipótesis y los modelos con los que explicar la génesis de las jerarquías hereditarias que se convierten en las jerarquías de los «estados», de los «estamentos», en el interior de la sociedad.

¿Hacia dónde debemos dirigir nuestra investigación para esclarecer la génesis de la división en estamentos? Zelin propone dos clases de razones. En las sociedades precapitalistas y, *a fortiori*, en las sociedades arcaicas y antiguas, lo «*jurídico*» tuvo una inmensa importancia para modelar las relaciones sociales. Por otro lado, las coacciones extra-económicas explicarían la subordinación de determinados grupos sociales a otros, siendo una de estas coacciones el recurso a la violencia de las armas.

Es evidente que el recurso a la violencia de las armas puede explicar la aparición de la esclavitud y otras muchas formas de dependencia personal. Pero la fuerza no basta para organizar la producción. Para ir más allá del simple pillaje, ocasional o no ocasional, de los recursos ajenos, es me-

nester que se agregue una organización social de la producción.

De todos modos, si se quiere explicar la formación de los estamentos y su lógica, no basta con poner el acento sobre la formación de las distintas formas de servidumbre (esclavitud, siervos de la gleba y demás). A ojos de Marx:

> La esclavitud, la servidumbre, etc., donde el propio trabajador aparece entre las condiciones de la producción para un tercer individuo o para una estructura comunitaria [...], siempre son estados secundarios, *nunca* estados originales, aunque resultados necesarios y lógicos de la propiedad basada en la estructura comunitaria y el trabajo en el seno de la estructura comunitaria[126].

> La esclavitud y la servidumbre no son [...] más que desarrollos ulteriores de la propiedad basados en la estructura tribal. Modifican necesariamente todas las formas de esta propiedad. Bajo la forma asiática es como la modifican en menor medida[127].

Si aceptamos esta hipótesis, sobradamente verosímil, del carácter secundario de la esclavitud y de la servidumbre, entonces habrá que explicar la génesis de los estamentos (y de las castas) *sin* tener en cuenta la esclavitud y la servidumbre, que son relaciones sociales que se desarrollan a partir de las estructuras comunitarias organizadas (o no organizadas, como era a menudo el caso en el África negra) según una jerarquía de estamentos o de castas. Antes del uso en gran escala de la esclavitud o la servidumbre en la producción, existe la esclavitud familiar, la cual *no modifica todavía de forma decisiva* las condiciones de la producción ni la estructura social, pero que será una forma de predisponer los ulteriores desarrollos de la producción, de la acumulación de riquezas materiales y de desigualdades sociales. Por supuesto, hay que distinguir entre el esclavizamiento de un miembro de la propia sociedad y el de un extranjero. En el caso de los extranjeros, en general se precisa en el primer momento la coacción física para *separar* a esos individuos de la comunidad a la que pertenecían. Y esta coacción será

necesario mantenerla después para *retenerlo* en tal estado, aunque entonces se agregue a la violencia la coacción material de hallarse privado de todo medio de subsistencia y de producción[128]. Sucede a la inversa cuando las *deudas* obligan a un miembro de la comunidad a venderse o a vender a un miembro de su familia, por un tiempo o para siempre, al acreedor. Aquí la coacción material contenida en las relaciones de estos individuos con las condiciones de la producción *precede* a la intervención de la coacción física, que por otra parte bien puede no utilizarse en ningún momento si los individuos endeudados se someten «voluntariamente» a la esclavitud.

El análisis de la génesis de los estamentos y de las castas (dos sistemas de jerarquía social que probablemente se han desarrollado en condiciones y en épocas distintas en el seno de comunidades arcaicas muy semejantes; por lo menos, de limitarnos al ejemplo de las poblaciones prehistóricas que son los antepasados de los pueblos indoeuropeos) debe realizarse, pues, *sin tener en cuenta* la esclavitud y la servidumbre, que fueron desarrollos ulteriores. Por otra parte, hablando con propiedad, ni el esclavo griego ni el romano pertenecen a ningún estamento. Pertenecen a la familia, al linaje que lo posee, y su uso depende ante todo del derecho privado. Se encuentra fuera de la sociedad humana oficial, al mismo tiempo que, claro está, se trata de un elemento importante dentro de la sociedad humana real[129].

Por lo tanto, hay que buscar las razones económicas y no económicas que han podido dar lugar a la aparición de una división de la sociedad en estamentos, es decir, en una serie de grupos sociales entre los cuales se *reparten* las distintas actividades materiales y no materiales que son necesarias para la reproducción de la sociedad. A cada una de estas funciones y actividades se le atribuye un conjunto de valo-

res, un *estatus* que determina el *rango* que ocupan en la jerarquía social los individuos y los grupos que las asumen, estatus y rangos que son hereditarios o tienden en todo momento a convertirse en hereditarios.

Las razones económicas hay que buscarlas, por una parte, en el estado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales e intelectuales, y por otra, en la naturaleza de las relaciones de producción y de las formas de propiedad que les corresponden. A título de ejemplo, podríamos preguntarnos por la base económica de lo que Marx llamaba «el modo de producción de la antigüedad». Este modo de producción se basaba en las distintas formas de agricultura parcelaria, de ganadería y de pequeño artesanado, por lo que respecta a la base material, y en una combinación original de formas comunitarias y de formas privadas de propiedad y de utilización del suelo. Originalidad que no residía tan sólo en la existencia de la propiedad privada del suelo, sino también en la relación de *subordinación* de esta propiedad a la pertenencia de los propietarios a una comunidad de hombres libres. Para entender las razones económicas de la formación de los estamentos en el mundo mediterráneo, griego, etrusco o latino, antes de que se desarrollara el modo de producción esclavista, hay que explicar por consiguiente las razones de esta separación entre la propiedad privada y la propiedad colectiva, así como el mantenimiento de la subordinación de dicha propiedad privada a la propiedad comunitaria y a la reproducción de las relaciones sociales comunitarias. Actualmente comprendemos con mayor claridad que en el siglo XIX que la formación de ciudades de hombres libres que reivindicaban su igualdad jurídica nació de la disolución de las aristocracias locales cuya dominación, no obstante, nunca desapareció por completo, y que las ciudades surgieron, por evolución interna o por conquista, sobre la

misma base de la propiedad comunal, propiedad que, sin nunca abolirse verdaderamente, los aristócratas habían puesto cada vez más a su servicio[130].

Tal vez se podría sugerir como hipótesis general sobre las razones económicas de la formación de los estamentos del mundo antiguo (e incluso de las castas) que son una transformación de la organización social, una *codificación* de las nuevas relaciones de dominación correspondientes a la disolución *parcial* de las formas *comunitarias* de propiedad del suelo y de los medios de producción que conllevaban el trabajo y el uso comunales (sistemas de drenaje o de irrigación, gestión y controles colectivos diversos de las condiciones de la producción en la agricultura, la ganadería, la pesca, la extracción de minerales, etc.), pero que respondían al designio de poner límites al proceso de disolución, de *mantener en vida* y quizá incluso de *reconstruir* las relaciones comunitarias, de subordinar el nuevo desarrollo económico y social a la reproducción de las relaciones comunitarias[131]. Al limitar el acceso a la tierra a tan sólo los «ciudadanos», los códigos atenienses se apoyaban en el principio antiguo de las comunidades tribales o aldeanas según el cual un individuo no tiene *derechos* sobre el territorio ni sobre sus recursos más que si es miembro, por nacimiento o por adopción, de la comunidad que los reivindica como propiedad suya.

De manera que los estamentos no son «clases», ni «en sí» ni «para sí», en el sentido moderno de la palabra. Son relaciones de dominación y de explotación nacidas de la disolución *parcial* de las relaciones de producción comunitarias, basadas en las formas de propiedad y de producción que lenta o rápidamente se van distinguiendo, separando, de las formas comunitarias más antiguas y que se contraponen a éstas *sin poderlas abolir*. La van disolviendo con lenti-

tud, pero no pueden emanciparse para atacarlas de manera frontal. La contradicción, *la paradoja de estas nuevas formas de propiedad y de sociedad* consiste en que no pueden reproducirse *más que reproduciendo al mismo tiempo* las formas comunitarias a las cuales se oponen, porque siguen estando subordinadas a ellas desde el punto de vista *material, social y jurídico.* Materialmente, puesto que la mayor parte de la población no puede vivir sin disponer de los recursos comunales para la ganadería, la agricultura y la artesanía domésticas; o sea, de tierras, landas, bosques, cursos de agua, etc. Social y jurídicamente, porque la pertenencia a los grupos locales, organizados en comunidades compuestas de grupos de parentesco (*genos, gens*, linajes, etc.) más extensos que la familia nuclear, sigue siendo la condición social previa para que la mayor parte de la población disponga de recursos materiales para la supervivencia.

Por lo tanto, hay unas relaciones profundas entre estas bases económicas y los demás elementos de la vida social —el predominio de las relaciones de parentesco más extensas que las asociaciones de familias nucleares, solidaridades y ayudas mutuas por múltiples razones (religiosas, militares, culturales)— que se combinan con las constricciones materiales para crear modos de vida muy diversos, pero *donde se sigue afirmando* el principio arcaico del predominio de la comunidad local sobre sus miembros.

Ahí están, adicionalmente a las razones económicas, aunque profundamente asociadas con éstas y en dependencia de éstas, las «razones extraeconómicas» que *constriñen* a determinados grupos sociales a *someterse* a otros. Pero esta sumisión bien pudo parecer, tanto a unos como a otros, una manera de *cooperar* para reproducir una realidad que los superaba y que les permitía vivir, la comunidad ancestral, la comunidad concebida y vivida como su «bien común». To-

das estas coacciones, incluida la voluntad de tolerar una división, les parecía *ventajosa para todos*, pueden explicar la formación y el mantenimiento, la reproducción consciente, de los estamentos. Queda a la vista hasta qué punto nuestra perspectiva es distante de la manera en que muchos interpretan las coacciones extraeconómicas que explicarían los caracteres originales de las relaciones entre los estamentos y las formas de opresión y de explotación que implican. No se debe, como dice Zelin, a que lo «jurídico» tuviera «más importancia» en las sociedades arcaicas, donde todas las actividades parecen estar sometidas a una codificación y a una ritualización complejas. Lo jurídico es, antes que nada, la expresión, la formulación coherente, de los principios de la práctica social. No es la fuente ni el fundamento.

Tampoco se trata, como invoca Zelin siguiendo a tantos otros, de un resultado debido sobre todo a la violencia física. La fuerza de las armas jamás ha bastado para *engendrar* sistemas sociales *estables*. La fuerza mayor del poder de dominación de un estamento sobre los demás, de una casta sobre otra casta, no es la fuerza física, la violencia de las armas, aun cuando éstas sean indispensables. La fuerza mayor deriva del consentimiento de los dominados a su dominación. Este consentimiento tiene su origen en las razones objetivas y subjetivas que los constriñen, sin que los dominantes los obliguen con la amenaza de las armas (guerreros) ni de sus poderes-saberes (sacerdotes, brahmanes). ¿No se opusieron vigorosamente Marx y Engels a Bakunin y a los anarquistas para los que las clases y el Estado no tenían otro fundamento que la violencia, luego podían ser «abolidos» de inmediato mediante la violencia? No se abole el Estado: desaparece, «se extinguirá» cuando, gracias a las luchas y al empeño de los hombres, hayan desaparecido las razones económicas, sociales e históricas de su existencia.

Estas reflexiones nos conducen a reafirmar que es estratégicamente prioritario, en historia y en antropología, buscar en *otra parte* que no sea la violencia física ni la pretendida «mayor importancia de lo jurídico» las razones, económicas y no económicas, que permitieron engendrar distinciones y jerarquías *con* el consentimiento de los miembros de la sociedad. Es necesario que esas razones también valgan para explicar que las tales jerarquías, antes de ser diferencias entre los individuos, han sido en primer lugar distinciones entre los *grupos* sociales a los que pertenecían los individuos por nacimiento y que se reproducían al mismo tiempo que reproducían las relaciones de parentesco. Por último, hay que buscar las razones que han dado lugar a que se considere *la exclusión mutua* de estos grupos de distintas actividades materiales y no materiales, y a las que se les atribuían ciertos valores y una importancia social diferente, como una especie de principio necesario, *legítimo*, de la organización de la vida social, como una especie de *ventaja para todos*, y no solamente para los grupos que ocupaban la cima de la jerarquía social. Desde esta perspectiva es desde donde habría que intentar reconstruir el proceso de formación de las castas en la antigua India y de analizar las condiciones de la reproducción de ese sistema hasta la época moderna[132].

Ha sido necesario, pues, que el nacimiento de los «estamentos» y de las «castas» haya sido ante todo un nacimiento «legítimo» y no el resultado de una violencia fáctica que se ha aceptado a la larga por no poder hacer otra cosa, un nacimiento legítimo que suma a la fuerza de las razones objetivas la de las interpretaciones subjetivas que han dado los individuos y los grupos. Nacimiento que ha sido históricamente «necesario» en la medida en que ha combinado y acumulado, por una parte, la fuerza determinante de las

nuevas condiciones surgidas al margen de la conciencia, y que se habían desarrollado durante mucho tiempo a sus espaldas, y por otra, la fuerza de las voluntades conscientes, nacidas de los empeños de la razón por interpretar las nuevas realidades y de los efectos de estas interpretaciones sobre la vida. Pero para que estas fuerzas se sumaran, sin que antes lo decidiera todo el uso de la violencia, ha hecho falta que las condiciones materiales y sociales ya nacidas o en trance de nacer aparecieran, para la conciencia colectiva que las interpretaba, antes como una ventaja (como diríamos desde el siglo XVIII, como un «progreso») que como una decadencia o como la desaparición irreversible de un anterior orden mejor. Ha hecho falta que en los precedentes de este nacimiento lo legítimo prevalezca sobre lo arbitrario.

Para ir más allá en el análisis de este proceso se precisará, pues: *a*) recurrir sistemáticamente a la antropología, que dispone de múltiples datos sobre numerosas sociedades vivas divididas en estamentos y en castas y que están *actualmente* en plena mutación (la India es el ejemplo más elocuente); *b)* ser capaces de analizar el papel del pensamiento en la génesis de nuevas relaciones sociales, el papel de la producción de interpretaciones de lo real que llevan consigo el consentimiento de los dominados a su dominación.

Gracias a esta doble vía —atención crítica a los materiales y los análisis antropológicos, y elaboración de una teoría materialista y no reduccionista del papel del pensamiento en la (trans)formación de las relaciones sociales—[133] cabe esperar avanzar algunos pasos tanto en el análisis de las sociedades antiguas y medievales como en el análisis de las sociedades de estamentos, de castas y de clases que coexisten hoy lo mismo en Occidente que en Oriente y que están en mutación, en transición hacia nuevas formas de organización social.

Apéndice

Notas sobre los dos sentidos de la palabra «clase» en Marx

La noción de clase en Marx ha sido objeto, desde hace decenios, de ásperas controversias sin una solución definitiva, por lo que parece, a pesar de la legión de artículos y libros a que ha dado lugar. Creemos que es un buen método volver sobre los propios textos de Marx donde se encuentran usadas las palabras *Stand* (estamento, estado) y *Klasse* (clase) para analizar con precisión el contexto teórico.

Esta relectura nos ha permitido constatar que Marx utiliza la palabra clase con dos intenciones distintas, lo que le confiere dos sentidos que a veces se oponen: un sentido restringido en que designa los grupos sociales que componen la moderna sociedad capitalista, entre los cuales existen relaciones de dominación y de explotación basadas *exclusivamente en la posición* diferente que ocupan estos grupos *en el proceso* capitalista *de producción*, es decir, tanto en su situación con respecto a los medios de producción y a los resultados del proceso laboral como con respecto a su papel en el proceso laboral. En suma, las clases son los grupos sociales que se constituyen en las relaciones de dominación y de explotación por razones exclusivamente *económicas*, es decir, a la vez materiales y sociales. Por esto las clases de la sociedad moderna no son estamentos. Nacen de la descomposición de la sociedad feudal, se oponen a los estamentos y

luego los sustituyen cuando han desaparecido, ya sea por sí solos o como consecuencia de las revoluciones sociales.

En el segundo sentido, el concepto de clase se utiliza de forma genérica, es decir, de manera que subsume tanto los estamentos y las castas de las sociedades precapitalistas como las clases de la sociedad capitalista. Este uso genérico tiene por efecto anular las diferencias específicas entre estamentos, casta y clase, con lo que permite que Marx emplee de forma equivalente uno u otro término para designar los estamentos de las sociedades estatales precapitalistas, antiguas o feudales. Tanto encontramos estos dos usos del concepto de clase en *La ideología alemana* (1845-1846) como en el *Manifiesto del partido comunista* (1848), pero en proporciones inversas. En *La ideología alemana* se distingue cuidadosamente entre estamento y clase, y predomina el concepto específico. En el *Manifiesto*, obra de combate, predomina el genérico. El acento se pone adrede en la existencia de clases y en el papel de la lucha de clases en la historia. Debemos preguntarnos qué impulsó a Marx, atento por regla general a no hacer un uso anacrónico de los conceptos, a utilizar el de clase en un sentido genérico, a borrar su diferencia específica con el concepto de estamento y, consiguientemente, a generalizar para otras épocas y otras sociedades un concepto que, estrictamente hablando, sólo se aplica a las sociedades capitalistas modernas (y hoy en día, por supuesto, a las sociedades que se autocalifican de socialistas).

Nuestra respuesta es que Marx se vio llevado a sustituir el término estamento por el de clase y a tratarlos como equivalentes porque quería poner *de relieve* dos ideas: que los estamentos al igual que las clases se basan en relaciones de explotación y de opresión, y que su origen y su desaparición corresponden a etapas distintas del desarrollo de la producción de las condiciones materiales de la existencia,

cualesquiera que sean las explicaciones, a menudo en buena medida ilusorias, que cada época, cada sociedad, haya podido darse.

En definitiva, para Marx, el modo de producción capitalista, al desarrollarse, habría hecho aparecer por primera vez en la historia de la humanidad el papel determinante del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción en la evolución de la sociedad y de la historia. La toma de conciencia de este papel determinante, hasta entonces parcialmente oculto o negado, es lo que arroja una gran luz sobre el carácter a menudo tan ilusorio de las interpretaciones que cada sociedad se había hecho de sí misma y del universo. El materialismo histórico de Marx no es más que la generalización de estas perspectivas teóricas a todas las épocas anteriores y ulteriores de la historia de la humanidad. Esto es lo que Marx lleva a cabo en *La ideología alemana.*

> Hasta ahora, todas las concepciones de la historia han hecho caso omiso de esta base real, o bien la han considerado algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico. Esto ha hecho que la historia tenga que escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella [...] De este modo, se excluye de la historia las relaciones entre los hombres y la naturaleza, que es lo que engendra la síntesis entre naturaleza e historia. Por eso, esta concepción sólo acierta a ver en la historia los grandes acontecimientos históricos y políticos, las luchas religiosas y sobre todo teóricas, y se ve obligada a compartir en cada época histórica, en especial, *las ilusiones de esa época.* Por ejemplo, una época se imagina estar determinada por motivos puramente «políticos» o «religiosos», a pesar de que la «religión» y la «política» sólo son las formas de sus motores reales; pues bien, el historiador de tal época acepta estas opiniones (*La ideología alemana*, traducción española de Wenceslao Roces, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1968, páginas 41-42).

Y he aquí la formulación general del materialismo histórico:

> Los individuos concretos que tienen una actividad productiva según un modo concreto de producción contraen entre sí relaciones sociales y políticas concretas. La observación empírica tiene que poner de relieve en cada caso concreto, sin ninguna especulación ni mistificación, la tra-

bazón[134] [*Zusammenhang*] entre la estructura [*Cliederung*] social y política y la producción (pág. 25).

De manera que si Marx trató los estamentos como clases no fue para descubrir las clases que había ocultas detrás de los estamentos o contenidas en ellos. No fue para hacer ver otra cosa, sino para hacer ver de otra manera los hechos ya conocidos por los historiadores (y por los etnólogos). Fue para buscar otras razones distintas de las que habían propuesto los actores de la historia. En el plano lingüístico, el uso de la palabra clase por Marx no es únicamente ambivalente, sino ambiguo, y esta ambigüedad existirá siempre, puesto que está escrita. Pero en el plano del análisis conceptual, la ambigüedad desaparece desde el momento en que se reconstruyen los textos de Marx en función del contexto, se encuentra la lógica del pensamiento de Marx y la exacta naturaleza de sus preguntas y de sus respuestas.

En apoyo de esta interpretación, veamos seguidamente otros textos escogidos.

I. Origen del concepto

Carta de Marx a J. Weydemayer, 5 de marzo de 1852

Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la *existencia de las clases* sólo va unida a *determinadas fases históricas de desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases* y hacia una *sociedad sin clases* (C. Marx y F. Engels,

Obras escogidas, Moscú, Editorial Progreso, 1969, páginas 719-720).

Algunas referencias de los economistas

- F. Quesnay: La Nación se reduce a tres clases de ciudadanos: la clase productiva, la clase de los propietarios y la clase estéril (*Tableau économique de la France*, 1758. Nueva edición: París, Calmann-Lévy, 1969)
- A. Smith: Estas tres grandes clases son las clases originales que constituyen toda sociedad civilizada, de los ingresos de las cuales obtienen sus ingresos todas las demás clases [...] De las tres clases, la de los propietarios de tierras es la única a la que sus ingresos no le cuesta trabajo ni preocupación, sino que los obtiene, por así decirlo, de sí misma, sin que ella aporte ningún propósito ni plan de ninguna clase... (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of nations*, 1776. [Traducción española: *La riqueza de las naciones*, México, F. C. E.])
- — D. Ricardo: El producto de la tierra, todo lo que se obtiene de su superficie mediante la aplicación conjugada del trabajo, las máquinas y el capital, se reparte entre tres clases de la comunidad, a saber: la propietaria del suelo, la propietaria del ganado o del capital necesario para el cultivo y los trabajadores que cultivan el suelo mediante su industria (*The Principles Political Economy and Taxation*, 1917. [Traducción española: *Principios de economía política y tributación*, México, F. C. E.)]

II. Algunos textos donde el concepto de clase tiene un sentido específico donde estamento y clase son conceptos «distintos» que remiten a realidades a épocas históricas «diferentes»

La ideología alemana (1845-1846)

Sólo muy paulatinamente fue surgiendo la *clase* burguesa de las muchas vecindades locales de las diferentes ciudades. La reacción contra las relaciones existentes y el modo de trabajar que esta reacción imponía fueron transformando al mismo tiempo las condiciones de vida de todos los distintos burgueses y convirtiéndolas en condiciones de vida comunes a todos ellos e independientes de cada individuo [...] Al entrar en contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se transformaron en condiciones de clase (pág. 92).

La burguesía, por el mero hecho de ser una *clase*, y no ya un *estamento*, se ve obligada a organizarse en el plano nacional, y no ya únicamente local, y a dar a sus intereses comunes una forma universal (pág. 71).

La independencia del Estado sólo se da, hoy día, en aquellos países en que los estamentos no han evolucionado hasta convertirse por completo en clases y aún desempeñan un cierto papel, mientras que los estamentos han sido eliminados en los países más avanzados... (pág. 72).

La diferencia entre el estamento y la clase se pone de manifiesto sobre todo en la antítesis entre burguesía y proletariado (página 89).

Manifiesto del partido comunista (1848)

La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí el fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio.

Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada del correspondiente progreso político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna; en unos sitios República urbana independiente [como en Italia o en Alemania]; en otros, tercer estado tributario de la monarquía [como en Francia]; después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías estamentales o absolutas; y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno (C. Marx y E. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1969, pág. 36).

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllase también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital (pág. 40).

Por último, no olvidemos que, en el proceso histórico que transforma la burguesía de estamento a clase, hay un momento, una época, en que ya es objetivamente «en sí» una clase, pero todavía no lo es «para sí», no tiene conciencia de sí como tal y aún se comporta como un estamento subordinado a la nobleza y al clero:

> En principio, las condiciones económicas habían transformado la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado en esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa resulta *ya una clase* frente al capital, *pero no todavía para sí misma*. En la lucha, de la cual hemos señalado algunas fases, esta masa se reúne, reconstituyéndose en clase para sí misma. Los intereses que defiende llegan a ser intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha *política*.
>
> En la burguesía tenemos que distinguir dos fases: aquella durante la cual se constituye enclase bajo el régimen del feudalismo y de la monarquía absoluta y aquella en la cual, ya constituida como clase, derriba al feudalismo y a la monarquía para hacer de la sociedad una sociedad burguesa. La primera de esas fases fue la más larga y necesitó los mayores esfuerzos. Ella también comenzó por coaliciones parciales contra los señores feudales.
>
> Se han hecho muchas investigaciones para volver a trazar las diferentes fases históricas que ha recorrido la burguesía, desde la comuna hasta su constitución como clase (*Misère de la philosophie*, 1847. Traducción española de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1969, págs. 238-239). Subrayado nuestro.

III. ALGUNOS TEXTOS DONDE EL CONCEPTO DE CLASE SE UTILIZA EN SENTIDO GENÉRICO Y DONDE CLASE Y ESTAMENTO CONSTITUYEN TÉRMINOS EQUIVALENTES

La ideología alemana

> Las relaciones de clase entre ciudadanos y esclavos alcanzó ya [en la Antigüedad] su pleno desarrollo (pág. 22).
>
> La tercera forma es la de la propiedad feudal o por estamentos. [...] La estructura [*Gliederung*] jerárquica de la propiedad territorial y, en relación con ello, las mesnadas armadas, daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Esta estructura feudal era, lo mismo que lo había sido la propiedad comunal antigua, una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción habían cambiado (págs. 23-24).

En el apogeo del feudalismo [...] la división [*Gliederung]* en estamentos era a decir verdad muy marcada...

La agrupación de territorios importantes en reinos feudales era una necesidad, tanto para la nobleza territorial como para las ciudades. De ahí que a la cabeza de la organización de la clase dominante, de la nobleza, figurara en todas partes un monarca (páginas 24-25).

A todo lo largo de la historia, que siempre ha conocido hasta ahora el imperio de una clase, en que las condiciones de vida de un individuo han coincidido siempre con las de una clase, en que, por tanto, la misión práctica de toda clase ascendente siempre tiene que aparecer ante cada uno de los individuos de ella como una misión *universal...* (págs. 336-337).

Manifiesto del partido comunista

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación [*Umgestaltung*] revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna (págs. 34-35).

En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa articulación [*Gliederung*] de la sociedad en diversos *estamentos*[135] [*Stände*], una múltiple escala gradual de condiciones sociales [*Stellungen*]. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos, y, además, en casi todas estas *clases* todavía encontramos *gradaciones [Abstufungen*] especiales.

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha, por otras nuevas.

Nuestra época, la época de la burguesía, *se distingue*, sin embargo, por haber *simplificado* las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado (pág. 35).

Y Engels agrega una nota a la edición de 1888 del *Manifiesto*:

Es decir, la historia *escrita*. En 1847, la historia de la organización social que precedió a toda la historia escrita, la prehistoria, era casi desconocida... on la desintegración de estas comunidades primitivas comenzó

la diferenciación de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas (págs. 34-35).

El capital

Por ejemplo, la lucha de clases del mundo antiguo se mueve principalmente en forma de lucha entre acreedores y deudores, y termina en Roma con el final del deudor plebeyo, sustituido por el esclavo. En la Edad Media la lucha termina sucumbiendo el deudor feudal, que pierde, junto con su base económica, su poder político. De hecho, la forma dinero —y la relación entre acreedor y deudor tiene la forma de una relación dineraria— no refleja aquí más que el antagonismo de condiciones económicas de vida más profundas. (Traducción española de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1976, Libro I, vol. 1, pág. 148).

Sería interesante confrontar estos textos y nuestras conclusiones con las interpretaciones que han dado autores como G. Lukács (*cf.* «La conciencia de clase», en *Historia y conciencia de clase*, 1922. Traducción española de M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1975), N. Poulanzas (*cf. Pouvoir politique et classes sociales*, París, Maspero, 1968. Traducción española: *Poder político y clases sociales*, México, Siglo XXI, 1969) y L. Althusser (*cf.* L. Althusser y E. Balibar, *Lire le Capital*, París, Maspero, 1968. Traducción española: *Para leer el Capital*, México, Siglo XXI, 1969).

Bibliografía

Adams, R., 1966, *The evolution of Urban Society. Early Mesopotamian and Prehistoric Mexico*, Londres, Weisenfeld & Nicolson.

Alland, A., 1975, «Adaptation», *Annual Review of Anthropology*, 59-73.

Althusser, L., y Balibar, E., 1968, *Lire le Capital*, París, Maspero, t. 1. [Versión española: *Para leer el Capital*. Madrid, Siglo XXI, 1969].

Aristóteles, 1977, *La Politique*, trad. J. Tricot, París, Librairie philosophique J. Vrin.

—, *Étique à Nicomaque*.

Asheri, D., 1963, «Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece», *Historia*, 12, páginas 1-21.

—, 1966, *Distribuzioni di terra nell'antica Grecia*, Turin, Memoria dell'Academia delle Scienze di Torino.

Austin, M., y Vidal-Naquet, P., 1972, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, A. Colin.

Balibar, E., 1974, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero.

Barel, Y., 1973, *Contradiction, régulation, feedback*, Grenoble, Institut de Recherche Économique et de Planification, Université des Sciences Sociales.

Barth, F., «The Land Use Patterns of Migratory Tribes of South Persia», *Norsk Geografisk Tidskrift*, 1-11.

Bastide, R., 1962, *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, París-La Haya, Mouton.

Bennet, R.; Osborne, R., y Miller, 1975, «Biocultural Ecology», *Annual Review of Anthropology*, 163-181.

Benveniste, E., 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit. [Versión española: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.

Berg, R., 1975, «Land; un Extension of the Peasant's Ego», *Anthropological Quaterly*, enero, 4-13.

Berndt, R., ed., 1970, *Australian Aboriginal Anthropology*, Perth, Australian Institute of Aboriginal Studies.

Bertalanffy, L. von, 1969, *General System Theory*, Nueva York, George Braziller (2.ª ed.).

BirdsEll, J., 1953, «Some Environmental and Cultural Factors influencing the Structuring of Australian Aboriginal Populations», *The American Naturist* 834, 171-207.

—, 1958, «On Population Structure in Generalized Hunting and Collecting Populations», *Évolution* XII (2), págs. 189-205.

Bloch, E., 1959, *Das Prinzip-Hoffnung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp. [Versión española: *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977].

Bloch, M., 1947, «Comment et pourquoi finit l'esclavage antique», *Annales ESC*, 2.º año, (1), págs. 30-43, y (2), págs. 161-170.

Bokony, S., 1976, «Development of Early Stock Rearing in the Near East», *Nature* 264, noviembre, págs. 13-23.

Bonte, P., 1973, «La “formule technique” du pastoralisme nomade», en J. Barrau, P. Bonte y J.-P. Digard, eds., *Études sur les sociétés pastorales nomades*, París, CERM (*Cahiers du CERM* 109-110, I: *Sur l’organisation technique et économique*, páginas 6-32, multigr.).

—, 1975, «Cattle for God. An Attempt at Marxist Analysis of the Religion of East African Herdsmen», *Social Compass* XXII (3-4), págs. 381-396.

—, 1977, «Non Stratified Social Formation among Pastoral Nomads», en J. Friedman y M. J. Rowlands, eds., *The Evolution of Social Systems*, Londres, Duckworth, págs. 173-200.

—, 1978, «Aînés et prophètes. Religion et classes sociales chez les éleveurs d’Afrique de l’Est», en P. Bonte, G. Duby *et alii, L’apport de la théorie et des méthodes marxistes à l’étude des religions*, Paris, Centre d’études sociologiques, págs. 53-78 (Travaux et documents VI).

Bourdieu, P., 1972, «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», *Annales ESC*, año 27 (4-5), julio-octubre, número especial: «Famille et société», págs. 1105-1127.

—, 1972, *Esquisse d’une théorie de la pratique. Précédé de trois études d’ethnologie kabyle*, Ginebra, Librairie Droz.

Brandenstein, C. G. von, 1970, «The Meaning of Section and Section Names», *Oceania* XVI (1), septiembre, págs. 39-49.

Brinkmann, C., «Land Tenure», *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 73-76.

Brookfield, H.-C., 1961, «The Highland Peoples of New-Guinea:

A Study of Distribution and Localization», *Geographic Journal* 127, págs. 436-448.

Brookfield, H.-C., y Brown, P., 1963, *Struggle for Land*, Melbourne, Oxford University Press.

Cartier, M., ed., 1983, *Le travail et ses représentations*, Purls, Éditions des Archives contemporaines.

Chelhod, J., 1971, *Le Droit dans la Société Bédouine*, Paris, Librairie Marcel Rivière.

Clastres, P., 1974, *La société contre l'État*, París, Éd. de Minuit. [Version española: *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila, 1978].

Cohen, B., 1975, «La notion d'*ordo* dans la Rome antique», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2, págs. 257-282.

Conklin, H. C., 1954, *The Relation of Hanunóo Agriculture to the Plant World*, New Haven (Conn.) (Ph. D. dissertation).

Cook, S., 1973, «Production Ecology and Economic Anthropology: Notes toward an Integrated Frame of Reference», *Information sur les sciences sociales* 12 (1), págs. 25-52.

Dahl, G., y HJort, A., 1976, *Having Herds: Pastoral Herd Growth and Household Economy*, Estocolmo, Tiber Tryck.

Dalton, G., 1971, *Economic Anthropology and Development: Essays on Tribal and Peasant Economies*, Nueva York, Basic Books.

Deleuze, G., y Guattari, F., 1972, *L'anti-Œdipe*, París, Éd. de Minuit. [Version española: *El anti-Edipo*, Barrai Editores, Barcelona, 1972].

Deshler, N. W., 1965, «Native Cattle Keeping in Eastern Africa», en E. Leeds y P. Vayda, eds., *Man, Cultures and Animals*, Washington, Washington University Press.

Detienne, M., 1965, «Hésiode: Crise agraire et attitude religieuse en Grèce au 8e siècle», Berchem, Latomus.

Digard, J.-P., 1973, «Histoire et anthropologie des sociétés nomades», *Annales ESC*, año 28 (6), págs. 1423-1435.

—, 1973, «Contraintes techniques de l'élevage sur l'organisation des pasteurs nomades. Documents et perspectives de travail», en J. Barrau, P. Bonte y J.-P. Digard, eds. *Etudes sur les sociétés pastorales nomades*, París, CERM (*Cahiers du CERM* 109-110, I: *Sur l'organisation technique et économique*, páginas 33-50, multigr.).

—, 1981, «De la nécessité et des inconvénients, pour un Baxtyâri, d'être Baxtyâri. Communauté, territoire et inégalité chez les pasteurs nomades d'Iran», en *Production pastorale et société. Actes du Colloque international sur le pastoralisme nomade, Paris 1-3 déc. 1976*, Cambridge-París, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, págs. 127-139.

Duby, G., 1973, *Guerriers et paysans. VIIe-XIIe siècles*, Paris, Gallimard. [Versión española: *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Madrid, Siglo XXI de España, 1976.

Dumézil, G., 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, Gallimard.

Dumont, L., 1966, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, París, Gallimard. [Versión española:

Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas, Madrid, Aguilar, 1970.

—, 1977, *Homo Aequalis*, París, Gallimard. [Versión española: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus, 1982.

Dupire, M., 1970, *Organisation sociale des Peul, étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.

—, 1975, «Exploitation du sol, communautés résidentielles et organisation lignagère des pasteurs WoDaaBe (Niger)», en Th. Monod, ed., *Les sociétés pastorales en Afrique tropicale*. Publicado por I. A. I., Londres, Ibadán, Nairobi, Oxford University Press (Studies presented at the 13th International Africain Seminar, Niamey, diciembre 1972).

Dyson-Hudson, N., 1962, «Factors Inhibiting Change in an African Pastoral Society: The Karamojong of Northern Uganda», *Transactions of the New York Academy of Science* XI (24), páginas 771-801.

Dyson-Hudson, N., y Dyson-Hudson, R., 1970, «The Food Production System of a Semi-Nomadic Society: the Karamojong, Uganda», en P. Mac Loughlin, ed., *African Food Production Systems. Cases and Theory*, Baltimore, John Hopkins University Press.

Edward, W. U., 1973, *La Grèce au ve siècle*, París, PUF.

Ehrenberg, V., 1976, *L'État grec*, Paris, Maspero.

Eibl-Eibesfeldt, I., 1974, «The Myth of the Agression-Free Hunter and Gatherer Society», en I. Eibl-Eibesfeldt, ed., *Primate Agression, Territoriality and Xenophobia*, Nueva York, Academic Press, págs. 435-457.

Finley, M., 1964, «Between Slavery and Freedom», en *Comparative Studies in Society and History* VI (3), apr., págs. 233-249.

—, 1965, «La servitude pour dettes», *Revue historique de Droit français et étranger* (2), págs. 159-183.

—, 1973, *The Anciant Economy*, Londres, Chatto and Windus. [Versión española: *La economía de la Antigüedad*, México, F. C. E., 1974].

—, 1973, *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, La Haya, Mouton.

—, 1973, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens. 500-200 B. C.*, Nueva York, Arno Press.

Forde, D., 1970, «Ecology and Social Structure», en *The Huxley Memorial Lecture*, págs. 15-29.

Firth, R., 1964, *Primitive Polynesian Economy*, Londres, Routledge and Kegan Paul (2.ª ed.).

Fox, R., y Fleishing, U., 1976, «Human Ethology», *Annual Review of Anthropology*, págs. 265-288.

Friedman, J., 1979, *System, Structure and Contradiction. The Evolution of «Asiatic» Social Formations*, Copenhague, National muset.

Friedman, J., y Rowlands, M. J., eds., 1977, *The Evolution of Social Systems*, Londres, Duckworth.

Franckfort, H., 1961, *La royauté et les dieux*, París, Payot.

Franckfort, H.; Wilson, J., y Jacobsen, Th., 1949, *Before Philosophy*, Londres, Pelican Books.

Garlan, Y., 1982, *Les esclaves en Grèce ancienne*, París, Maspero.

Geertz, C., 1963, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, California University Press.

Gluckman, M., 1972, *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, Manchester, Manchester University Press.

—, 1975, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Londres, Blackwell. [Versión española: *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal, 1978.

Godelier, M., 1965, «Objet et méthodes de l'anthropologie économique», *L'Homme* V (2), págs. 32-91.

—, 1966, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero. [Version española: *Racionalidad e irracionalidad en economía*, Madrid, Siglo XXI, 1967.

—, 1970, «Préface» à CERM: *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Paris, Éditions Sociales, págs. 14-142. [Version española: *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona, Estela, 1971].

—, 1973, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, París, Maspero. [Versión española: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

—, 1973, «Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques», *La Pensée* 172, págs. 8-31.

—, 1974, *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, Paris, Mouton. [Versión española: *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976].

—, 1974, «Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement», *Information sur les Sciences sociales* XIII (6), págs. 31-60.

—, 1982, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard. [Versión española: *La producción de grandes hombres*, Madrid, Akal, 1986].

Goggin, J. M., y Sturterant, W., 1964, «The Calusa, a Stratified, Non Agricultural Society», en W. Goodenou-

gh, ed., *Explorations in Cultural Anthropology*, Nueva York, McGraw Hill, págs. 179-200.

Goody, J., 1973, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge-Londres-Nue va York, Melbourne, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social Anthropology, 17).

Goody, J., y Tambiah, S. J., 1973, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Papers in Anthropology, 7).

Gulliver, Ph., 1955, *Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa: The Jie and the Turkana*, Londres.

Harris, D. S. R., 1977, «Setting down: An Evolutionary Model for the Transformation of Mobile Bands into Sedentary Communities», en J. Friedman y M. J. Rowlands, eds., *The Evolution of Social Systems*, Londres, Duckworth.

Harris, M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Nueva York, Crowell. [Versión española: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI de España, 1978.

Haudricourt, A. G., 1962, «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui», *L'Homme II* (1), enero-marzo, págs. 40-50.

Hegel, G. W. F., 1939, *La phénoménologie de l'esprit*, tomo 1, Paris, Éd. Montaigne.

Heider, K., 1972, «Environnement, Subsistence and Society», *Annual Review of Anthropology*, págs. 207-226.

Heinz, H.-J., 1972, «Territoriality among the Bushmen in General and the !Ko in Particular», *Anthropos* 67, págs. 405-416.

Herskovits, M. [., 1952, *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics*, Nueva York, Knopf. [Versión española: *Antropología económica*, México, F. C. E., 1954].

Hirschman, A. O., 1958, *The Strategy of Economic Development*, New Haven (Conn.), Yale University Press.

—, 1971, *A Bias for Hope: Essays on Development and Latin America*, New Haven (Conn.)-Londres, Yale University Press.

Hobhouse, L. T.; Wheeler, G. C., y Grinsberg, M., 1965, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*, Londres, Routledge and Kegan Paul (1.ª ed., 1915).

Howell, N., 1976, «The Population of the Dobe Area !Kung»,

en R. Lee e I. De Vore, eds., *Kalahari Hunters-Gatherers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, págs. 137-151.

—, 1979, *Demography of the Dobe Area !Kung*, Nueva York, Academie Press.

Izard, M., 1975, «Le royaume du Yatênga», en R. Cresswell, ed., *Éléments d'ethnologie*, Paris, A. Colin, II, págs. 216-248.

Jacobs, A., 1965, «African Pastoralists. Some General Remarks», *Anthropological Quarterly* XXXVIII (3), págs. 144-153.

—, 1968, *Maasaï Marriage and Bridewealth*, University of East Africa Society and Law Workshop.

Keenan, J., 1977, «The concept of the Mode of Production in Hunter-Gartherer Societies», *African Studies* 36, págs. 57-69.

King, G., 1935, «Socioterritorial Units among Carnivores and Early Hominids», *Journal of Anthropological Research* 31, páginas 69-87.

Klaus, G., 1962, «Systèmes stables et ultrastables», *Recherches internationales* 29 (*La cybernétique*).

Kramer, S. N., 1983, *Le mariage sacré*, París, Berg International.

Lattimore, O., 1951, «The Steppes of Mongolia and the Characteristics of Steppe Nomadism», en *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York, American Geographical Society, páginas 53-102.

Leach, E., 1954, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press. [Versión española: *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976].

Leacock, E., 1954, «The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade», *American Anthropologist* 56 (5), pág. 2 (suplemento).

—, 1955, «Matrilocality in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi)», *Southwestern Journal of Anthropology* 11, págs. 31-47.

Leclair, E., y Schneider, H., 1967, *Economic Anthropology*, Nueva York, Rinehart, Holt and Wiston.

Lee, R. B., 1968, «What Hunters do for a Living or How to Make out on Scarce Ressources», en R. Lee e I. De Vore, eds., *Man, the Hunter*, Chicago, Aldine, págs. 30-38.

—, 1969, «!Kung Bushman Subsistance: An Input-Output Analysis», en D. Damas, ed., *Ecological Essays*,

Ottawa, National Museums of Canada (Boletín núm. 230). [Version española: «La subsistencia de los bosquimanos !kung. Un análisis de input-output», en J. R. Llobera, *Antropología económica: textos etnográficos*, Barcelona, Anagrama, págs. 35-64].

—, 1972, «Population Growth and the Beginnings of Sedentary Life among the !Kung Bushmen», en B. Spooner, ed., *Population Growth*, Chicago, M. I. T. Press, págs. 329-342.

Lee, R. B., y De Vore, I., eds., 1968, *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.

Lefèbvre, H., 1971, *L'idéologie structuraliste*, París, Anthropos (Col. Points).

Le Jeune, P., 1906, en R. G. Thwaites, ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, The Burrows Brothers Cy., t. VI, VIII, XII, XIV, XX.

Lévêque, P., y Vidal-Naquet, P., 1964, «Clisthène l'Athénien», *Annales littéraires de l'Uuniversité de Besançon* 65.

Lévi-Strauss, C., 1948, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF. [Version española: *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.

—, 1962, *La pensée sauvage*, París, Plon. [Versión española: *El pensamiento salvaje*, México, F. C. E., 1964].

—, 1967, *Du miel aux cendres*, París, Plon. [Versión española: *De la miel a las cenizas*, México, F. C. E., 1978].

—, 1968, «The Concept of Primitiveness», en R. Lee e I. De Vore, eds., *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, págs. 349-352.

—, 1972, «Structuralism and Ecology», Gildersleeve Lecture Delivered March 28, Nueva York, Barnard College.

—, 1983, *Le regard éloigné*, París, Plon.

Locke, J., 1783, *Du gouvernement civil*, París, Éditions Servière.

Loraux, N., 1982, «*Ponos*. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail», *Archeologia e Storia Antica* IV, Nápoles, Istituto Universario Orientale (Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico).

LoveJoy, A., y Boas, G., 1965, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Nueva York, Octagon Books.

Lowie, R., 1928, «Incorporeal Property in Primitive Society», *Yale Law Journal* (5), March, 551-563.

—, 1943, «Property Rights and Coercive Powers of Pains Indian Military Societies», *Journal of Legal and Political Sociology* (3), páginas 59-71.

Lukács, G., 1969, *La conscience de classe*, París, Éditions de Minuit. (1.ª ed. original, 1922) [Version española: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, (1975)].

Malinowski, B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, Routledge and Kegan Paul. [Version española: *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel (1969)].

Marx, K., (1953), «Formen, die der Kapitalistischen Produktion Vorhergehen», en *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag, págs. 375-413.

—, (1958), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag.

—, (1975 ss.). *Le Capital*. París, Éditions Sociales.

McNetting, R., 1971, «The Ecological Approach in Cultural Study», en *A McCaleb Module in Anthropology*, Reading (Mass.), Addison Wesley.

Maurin, J., 1975, «Esclavage, parenté et cité». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2, págs. 221-230.

Meek, R. L., 1976, *Social Sience and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press.

Meggitt, M., «Understanding Australian Aboriginal Society: Kinship Systems or Cultural Categories», en P. Reining, ed., *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, Washington, The Anthropological Society of Washington, págs. 64-87.

Meillassoux, 1973, «Y a-t-il des castes en Inde?», *Cahiers internationaux de Sociologie* LIV, enero-junio, págs. 5-29.

Milsum, J. N., ed., 1968, *Positive Feedback*, Oxford-Londres, Pergamon Press.

Murra, J., 1958, «On Inca Political Structure», en *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies*, Seattles, University of Washington Press, págs. 30-41.

—, 1972, *El «control vertical» de un maximo de pisos écologicos en la economía de las sociedades andinas*, Huanuco (Perú), Universidad Hermilio Valdizan.

Oliver, S. C., 1962, Ecology and Cultural Continuity as Contributing Factors in the Social Organization of the Plains Indians, *Berkeley, University of California Press.*

Parain, Ch., 1963, «Les caractères spécifiques de la lutte des classes dans l'Antiquité classique», *La Pensée* 108, abril, págs. 3-25.

Pastug, A., 1975, «Classes and Society in Classical Greece», *Arethusa* 8 (1), págs. 85-117.

Pecirka, J., 1963, «Land Tenure and the Development of the Athenian Tenure», *Geras. Studies presented to Georges Thomson*, Praga, págs. 183-201.

—, 1966, «The formula for the Grant Enktesis Attic Inscriptions», *Acta Universitatis Cardinae*, Praga.

Peterson, N., 1972, «Totemism Yesterday: Sentiment and Local Organization among the Australian Aborigines», *Man* 31, páginas 12-32.

—, 1975, «Hunter-Gatherer Territoriality: The Perspective from Australia», *American Anthropologist* 77, págs. 53-68.

Polanyi, K., 1983, *La grande transformation*, Prefacio de L. Dumont, París, Gallimard.

Polanyi, K., y Arensberg, C., 1975, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse.

Poulanzas, N., 1968, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero. [Versión española: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1969.

Powell, H. A., 1969, «Territory Hierarchy and Kinship in Kiriwina», *Man* 4, págs. 580-664.

Pseudo-Aristóteles, 1958, *Les Économiques*, trad. J. Tricot, París, Librairie philosophique J. Vrin.

Prattis, J. I., 1973, «Competing Paradigms and False Polemics in Economic Anthropology», *Anthropological Quarterly* 46 (4), págs. 278-296.

Rappaport, R. A., 1967, «Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People»,

Ethnology 6 (1), páginas 17-29.

—, 1969, *Sanerity and Adaptation* (Burg-Wartenstein Symposium, julio).

—, 1971, «The Flow of Energy in an Agricultural Society», *Scientific American* 224 (3), septiembre, págs. 116-131. [Versión española: «El flujo de energía en una sociedad agrícola», en *Biología y cultura*, Selecciones del Scientific American, páginas 379-391, 1975].

—, 1979, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond (Cal.), North Atlantic Books.

Reichel-Dolmatoff, G., 1976, «Cosmology as Ecological Analysis. A View from the Rain Forest», *Man* 11 (3), septiembre, págs. 307-318.

Richards, A., 1939, Land, Labor and Diet in Northern Rodhesia, *Oxford, Oxford University Press.*

Richards, A., ed., Economic Development and Tribal Change, *Cambridge, W. Heffer.*

Rigby, P., 1969, *Cattle and Kinship among the Gogo. A Semipastoral Society of Central Tanzania*, Londres-Ithaca, Cornell University Press.

Robbins, L., 1947, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, Paris, Librairie Médicis.

Sahlins, M., 1969, «Economic Anthropology and Anthropological Economics», *Information sur les sciences sociales* 8 (5), páginas 13-33.

—, 1972, *Stone-Age Economies*, Chicago (Ill.), Aldine. [Versión española: *Economía de la Edad de piedra*, Madrid, Akal, 1977].

Shepard, P., y McKinley, D., eds. (1969), *The Subversive Science. Essays toward an Ecology of Man*, Chicago (Ill.), Houghton Mifflin.

Salisbury, R., 1962, *From Stone to Steel. Consequences of a Technological Change in New-Guinea*, Melbourne, Melbourne University Press.

Sauer, C., 1952, *Agricultural Origins and Dispersal*, Nueva York, The American Geographical Society.

Smith, R. L., 1972, *The Ecology of Man: An Eco-System Approach*, Nueva York, Harper and Row.

Stahl, H. H., 1969, *Les anciennes communautés villageoises roumaines*, Paris, CNRS.

—, 1955, *The Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Chicago-Londres, University of Illinois Press.

—, 1977, *Evolution of Ecology. Essay on Social Transformation*, Chicago-Londres, University of Illinois Press.

Stevenson, H. N. C., The Economics of the Central Chin Tribes, *Bombay.*

Steward, J. H., 1955 a, *The Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Chicago-Londres, University of Illinois Press.

—, 1955 b, *Evolution and Ecology. Essay on Social Transformation*, Chicago-Londres, University of Illinois Press.

Strehlow, T. G., 1970, «Geography and the Totemic Landscape in Central Australia», en R. Berndt, ed., *Australian Aboriginal Anthropology*, Perth, Australian Institute of Aboriginal Anthropology, págs. 92-140.

Teggart, J., 1969, *The Idea of Progress*, Berkeley, University of California Press.

Terray, E., 1969, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, París, Maspero.

Testart, A., 1982, *Les sociétés de chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, París, Société d'ethnographie.

Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso.

Turnbull, C., 1961, *The Forest People*, Nueva York.

—, 1966, *Wayward Servants*, Londres, Eyre-Spottiswood.

Ucko, P., y Dimbleby, G., 1969, *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, Chicago, Aldine.

Vayda, A., 1975, «New Directions in Ecology and Ecological Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, págs. 293-306.

Vayda, A., y Rappaport, R. A., 1968, «Ecology, Cultural and Non-Cultural», en J.-A. Clifton, ed., *Introduction to Cultural Anthropology*, Boston (Mass.), Houghton Mifflin, págs. 477-497.

Vernant, J.-P., 1963, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF.

—, 1965, «Remarques sur la lutte des classes dans la Grèce ancienne», *Eirene, Studia Graeca et Latina* IV, págs. 5-19.

—, 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.

Verlinden, C., 1977, *L'esclavage dans l'Europe médiévale* I: Péninsule ibérique, France, Gante, Rijksuniversiteit te Gent.

Weber, M., 1971, *Économie et société*, París, Plon. [Version española: *Economía y sociedad*, México, F. C. E., 1944].

Will, Éd., 1972, *Le monde grec et l'Orient*, París, PUF.

Wilmsen, E., 1973, «Interaction Spacing Behavior and the Organisation of Hunting Bands», *Journal of Anthropological Research*, XXIX (1), págs. 1-31.

Woodburn, J., «An Introduction to Hadza Ecology», en R. Lee e I. De Vore, eds., *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, páginas 49-55.

Wolf, E., 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley-Londres, University of California Press.

Woolfson, Ch., 1982, *The Labour Theory of Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Yengoyan, A., 1968, «Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections», en R. Lee e I. De Vore, eds., *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, págs. 185-199.

—, 1972, «Biological and Demographic Components in Aboriginal Australian Socio-Economic Organization», *Oceania* (43), páginas 85-95.

MAURICE GODELIER (Cambrai, 28 de febrero de 1934) es considerado como uno de los fundadores de la antropología económica francesa, con investigaciones que se orientan hacia el estudio de la estructura de las sociedades "precapitalistas". Es especialista en las sociedades de Oceanía.

Desde sus primeros trabajos a mediados de los años sesenta se ha destacado por una amplia producción que ha girado sobre aspectos teóricos de la economía, las formas de dominación, los sistemas de intercambio y el parentesco. Aunque su trabajo de campo entre los Baruya de Nueva Guinea le ha proporcionado una inagotable fuente de datos empíricos, en la actualidad está especialmente interesado en los hallazgos arqueológicos y los avances en antropología biológica que le permiten obtener una visión más amplia de

las diversas formas de dominación a lo largo de la historia en diferentes sociedades. En el 2001, el Centre Nacional de la Recherche Scientifique (CNRS) lo premió con la "medalla de oro" distinción excepcional que también obtuvieron cientistas sociales de la talla de Claude Lévi-Strauss (1967), Jacques Le Goff (1991) o Pierre Bourdieu (1993). Actualmente, sigue impartiendo cursos en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en donde continua profundizando sus búsquedas analíticas tendientes a encontrar el origen de la constitución de las clases sociales y las jerarquías, ya claramente opuesto a los enfoques marxistas que caracterizaron sus primeros escritos.

Notas

[1] Véase la nota del traductor al comienzo del libro. <<

[2] La idea de la transformación de la naturaleza por el hombre no tiene ningún sentido en la mayor parte de las culturas y, como subraya J.-P. Vernant a propósito del pensamiento griego sobre el origen y la naturaleza de los *technai*, hubiera equivalido a un sacrilegio, a una blasfemia contra el orden divino de la naturaleza. Ver, no obstante, la apasionante obra de un autor muy pronto desaparecido Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; y la más reciente: Charles Woolfson, *The Labour Theory of Culture*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1982. <<

[3] *Cf.* L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler y M. Ginsberg, *The Material Culture of the Simpler People. An essay in Correlation*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965 (1.ª ed., 1915); Julian H. Steward, *The Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Chicago-Londres, University of Illinois Press, 1955; del mismo autor, *Evolution and Ecology. Essay on Social Transformation*, Chicago-Londres, University of Illinois Press, 1982. <<

[4] Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1982. <<

[5] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, pág. 179. <<

[6] *Cf.* capítulo 4: «El papel del pensamiento en la reproducción de las relaciones sociales». <<

[7] Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, París, Plon, 1965, páginas 407-408. <<

[8] Una primera formulación de nuestras reflexiones sobre este tema fue objeto de un artículo aparecido en *l'Homme* en 1978 y titulado «La part idéelle du réel». En la segunda parte de esta obra, que incluye asimismo el capítulo a que hemos aludido un poco antes sobre el papel del pensamiento en la reproducción de las relaciones sociales, presentamos al lector una versión ampliada y reelaborada de ese texto. <<

[9] *Cf.* Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, París, PUF, 1962, pág. 130. <<

[10] El término clase se toma aquí en un sentido genérico que incluye las relaciones entre estamentos o entre castas (*cf.* el Apéndice del capítulo 7, dedicado a los dos sentidos —genérico y específico— de la palabra clase en Marx). <<

[11] Aludimos aquí a las tesis de G. Deleuze y F. Guattari en *L'Anti-Œdipe*, París, Ed. de Minuit, 1972, y a las de P. Clastres en *La société contre l'Etat*, París, Ed. de Minuit, 1974. <<

[12] *Cf.* John M. Goggin y William Sturterant, «The Calusa, a Stratified, non Agricultural Society», en W. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, Nueva York, McGraw Hill, 1964, págs. 179-220. <<

[13] *Cf.* la obra clásica de Robert Adams *The Evolution of Urban Society. Early Mesopotamian and Prehistoric Mexico*, Londres, Weisenfeld and Nicolson, 1966. <<

[14] *Cf.* Henri Franckfort, *La royauté et les dieux*, París, Payot, 1961: «En el Próximo Oriente de la Antigüedad se consideraba que la realeza era la base misma de la Civilización. A sus ojos, sólo los salvajes podían vivir sin rey. Pero si se considera la realeza como una institución política, nos colo-

camos en un punto de vista que los antiguos no hubieran podido comprender. En efecto, según nosotros, esto implica que la política humana puede ser estudiada en sí misma. Pero, a ojos de los antiguos y según su experiencia, la vida formaba parte de una vasta red de conexiones que sobrepasa las comunidades locales y nacionales, extendiéndose hasta las profundidades secretas de la naturaleza y de las potencias que la gobiernan. Todo lo que tenía una significación estaba incrustado, inserto en la vida del cosmos, y precisamente la función del rey consistía en mantener la armonía de esa integración» (pág. 17). <<

[15] *Cf.* S. N. Kramer, *Le Mariage Sacré*, París, Berg International, 1983. Especialmente el capítulo 2, págs. 55-80. <<

[16] *Ibidem*, pág. 29. <<

[17] *Cf.* H. Franckfort, *op. cit.*: «El poder del faraón sobre sus súbditos no acababa con la muerte y hay que recordar que tal poder no era percibido como una tiranía, que se aceptaba de buen o mal grado, sino que se veía como la relación que determinaba la función y el lugar que ocupaba en el mundo cada súbdito» (pág. 89). <<

[18] *Cf.* C. G. Brandenstein, «The Meaning of Section and Section Names», en *Oceania* XVI (1) (septiembre de 1970), págs. 39-49. <<

[19] *Cf.* la clásica obra de H. Franckfort, J. Wilson y Th. Jacobsen, *Before Philosophy*, Londres, Pelican Books, 1949 (l.ª ed.), reeditada constantemente. <<

[20] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage, op. cit.*, págs. 124 y 127. <<

[21] *Cf.* más adelante, capítulo 5. En 1962 tuvimos conocimiento de la obra de Polanyi a través de la polémica que hacía estragos entre los antropólogos partidarios y adversarios de sus categorías economía sustantiva y economía formal.

Antes que nosotros, C. Meillassoux había recibido la influencia de Polanyi en Estados Unidos. Fue mucho después cuando en Francia debatieron los historiadores con los antropólogos la obra de Polanyi en la revista *Annales ESC* (noviembre-diciembre de 1974). <<

[22] *Cf.* capítulo 3. <<

[23] *Cf.* capítulo 6. <<

[24] C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983, cap. VII: «Estructuralismo y ecología», págs. 143-166. <<

[25] Lévi-Strauss afirma en *La pensée sauvage*, págs. 173-174, que reserva a «... la historia —asistida por la demografía, la tecnología, la geografía histórica y la etnografía— la tarea de desarrollar el estudio de las infraestructuras»; y, refiriéndose al efecto de la infraestructura sobre la mitología de los murngin, escribe en la página 124: «Se comprueba, pues, en un sentido, el primado de la infraestructura: la geografía, el clima, su repercusión en el plano biológico, enfrentan al pensamiento indígena a una situación contradictoria...». <<

[26] *Cf.* H. Lefebvre, *L'idéologie structuraliste*, París, Anthropos, 1971 (colección Points), singularmente «Claude Lévi-Strauss y el nuevo eleatismo», págs. 45-110. <<

[27] *La pensée sauvage*, pág. 155. <<

[28] *Ibidem.* <<

[29] Este capítulo se ha compuesto a partir del material de dos artículos. El primero, «Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environment» («Consideraciones teóricas y críticas sobre las relaciones entre el hombre y su medio ambiente»), fue preparado para la reunión sobre el hombre y su medio ambiente que se celebró en la UNESCO en febrero de 1974; se reprodujo, con el permiso de la UNESCO (© UNESCO,

1974), en *Information sur les Sciences sociales*, 13 (6), págs. 31-60. El segundo, «Anthropologie et biologie; vers une coopération nouvelle» («Antropología y biología: hacia una nueva cooperación»), apareció en *Revue internationale des Sciences sociales* XXVI (4), 1974, págs. 666-690. <<

[30] Por «estructura» entendemos el armazón y la lógica con que funciona una relación social. Por «causalidad estructural» entendemos la serie de efectos que tiene dicha estructura sobre sus componentes internos a la vez que sobre la estructura de las relaciones sociales con que está conectada. <<

[31] Volveremos con mayor extensión sobre este tema en el capítulo 3: «La parte ideal de lo real», págs. 153-198. <<

[32] *Cf.* E. Leacock, «The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade», en *American Anthropologist* 56 (5), 1954, parte 2 (suplemento); «Matrilocality in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi)», en *Southern Journal of Anthropology* II, 1955, págs. 3147. <<

[33] El universo ideal (*idéel*) es el sistema de las ideas, los valores, las creencias y las representaciones constitutivas de una sociedad, no el conjunto de sus ideales. <<

[34] *Cf.* J. V. Murra, El «control vertical» de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas, Huanuco (Perú), Universidad Hermilio Valdizan, 1972. <<

[35] *Cf. infra*, caps. 3 y 5. <<

[36] *Cf.* C. Turnbull, *Wayward Servants*, Londres, Eyre Spottiswoode, 1966. <<

[37] Nos remitimos a los análisis hechos en 1973 en *Horizonts, trajets marxistes en anthropologie*, París, Maspero. <<

[38] *Cf.* A. Richards (ed.), *Economic Development and Tribal Change*, Cambridge, W. Heffer (s. a.); A. Richards, *Land, Labor and Diet in Northern Rodhesia*, Oxford, Oxford Universi-

ty Press, 1939; J. Goody y S. J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. <<

[39] R. B. Lee, «Kung Bushman Subsistance: an Input-Output Analysis», en *Ecological Essays*, Ottawa, National Museum of Canada, 1966. <<

[40] N. Howell, *Demography of the Dobe Arca Kung*, Nueva York, Academic Press, 1979. <<

[41] *Cf.* C. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersal*, Nueva York, The American Geographical Society, 1952. <<

[42] *Cf.* G. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, tomo I, 1807. <<

[43] *Cf.* «Matrilocality...», artículo citado. <<

[44] La relación de P. Le Jeune se encuentra en los tomos VI, VIII, XII, XIV y XX de la obra de R. G. Thwaites (ed.), *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, The Burrows Brothers Cy, 1960, 71 vols. <<

[45] Este texto es una versión considerablemente retocada y ampliada de un informe titulado «Territory and Property in Primitive Society» («Territorio y propiedad en la sociedad primitiva»), presentado al simposio mundial organizado por la Weiner-Reimers Stifung en Bad-Homburg, del 25 al 29 de octubre de 1977, sobre el tema «Human Ethology: Claims and Limits of a New Discipline», y aparecido orginalmente en *La Pensée* 198, abril de 1978, págs. 749. <<

[46] «Tanto si consideramos la razón natural... como si consultamos la revelación que nos enseña lo que Dios concedió en este mundo a Adán, a Noé y a sus hijos, en todos los casos es evidente que Dios, de quien dice David que otorgó la tierra a los hijos de los hombres, entregó la tierra al género humano en común. Siendo esto así, parece difícil concebir que una persona particular pueda no poseer nada propio... pero yo me esforzaré por mostrar cómo los hom-

bres pueden poseer como propias diversas porciones de lo que Dios les ha dado en común. Un hombre que se alimenta de las bellotas que recoge debajo de una encina se las apropia sin lugar a dudas de ese modo… su trabajo distingue y separa esos frutos de otros bienes que son comunes; él agrega algo adicional que la naturaleza, la madre común de todos, no había puesto y por ese medio (las bellotas] se convierten en su bien particular… El trabajo mío pone las cosas fuera del estado común en que estaban, las fija y me las apropia» (John Locke, *Du gouvernement civil.* París, Éd. Servière, 1783, cap. IV, «De la propiedad de las cosas», págs. 41-48). <<

[47] Tucídides I, 6. <<

[48] En *Homo Aequalis*, París, Gallimard, 1977. <<

[49] Para un análisis más a fondo de los derechos de los hombres y de las mujeres en el seno de la sociedad baruya, y sobre sus respectivos lugares en el proceso y en las relaciones de producción, *cf.* M. Godelier, *La productions des Grands Hommes*, París, Fayard, 1982. <<

[50] *Cf.* más adelante cap. 3, págs. 153-198. <<

[51] *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, prefacio de M. Godelier, París, Éditions Sociales (CERM), 1970, página 194. <<

[52] La palabra clase se toma aquí en sentido genérico. *Cf.* más adelante cap. 7, Apéndice, págs. 283-291. <<

[53] *Cf.* nuestro análisis del concepto en *Horizons…, op. cit.*, páginas 188-235. <<

[54] Desde que se escribió este texto se ha avanzado un paso en este sentido con la obra de A. Testart *Les sociétés de chasseurs-cueilleurs ou l'origene des inégalités*, París, Société d'Ethnographie, 1982. <<

[55] Lucrecio, *De Natura rerum*, Libro V. *Cf.* a este respecto: Arthur O. Lovejoy y Georges Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Nueva York, Octagon Books, 1965, pág. 222; Frederick J. Teggart, *The Idea of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1969. <<

[56] Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976 (sobre todo los caps. 3 y 4). Sobre Francia, Meek cita pasajes explícitos del ensayo *Sur la géographie politique* (1751), del joven Turgot; de *De l'esprit*, de Helvétius (1758); de *De l'origine des lois, des arts et des sciences*, de Goguet (1758), y de *La philosophie rurale* (1761), de Quesney y Mirabeau. En Escocia, Adam Smith ya había esbozado la idea en su curso de filosofía moral de Glasgow. En 1757, Sir John Dalrymple la formula explícitamente en su *Essay towards a General Theory of Feudal Prosperty in Great Britain*. En 1758, Lord Kames la convierte en uno de los temas de su *Historical Law-Tracts*. En 1771, John Millar la transforma en una verdadera filosofía de la historia en *The Origin of Rank*. Por último, Adam Smith la desarrolla en su *Investigación sobre la riqueza de las naciones* (1776), donde describe la sucesión de cuatro estadios o modos de subsistencia: 1) la caza, 2) la ganadería, 3) la agricultura, 4) la era del comercio. <<

[57] *Cf.* la síntesis de S. Bokony, «Development of Early Stock Rearing in the Near East», en *Nature* 264 (noviembre de 1976), págs. 13-23. <<

[58] *Cf.* Owen Lattimore, «The Steppes of Mongolia and the Characteristics of Steppe Nomadism», en *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York, American Geographical Society, 1951, págs. 53-102. <<

[59] *Cf. Cahiers du CERM* 109-110: *Etudes sur les sociétés pastorales nomades*, en particular Pierre Bonte, «La "formule

technique" du pastoralisme nomade», págs. 6-32, y Jean-Pierre Digard, «Contraintes techniques de l'élevage sur l'organisation des sociétés de pasteurs nomades», páginas 33-50; del mismo autor, *cf.* también «Histoire et anthropologie des sociétés nomades», en *Annales ESC*, 28e année (6), 1973, págs. 1423-1435, y «De la necessité et des inconvénients pour un Baxtyari d'etre Baxtyari. Communauté, territoire et inégalité chez les pasteurs nomades d'Iran», en *Production pastorales et société. Actes du colloque international sur le pastoralisme nomade, Paris 1-3 déc. 1976*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, 1981, págs. 127-139. <<

[60] A. G. Haudricourt, «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui», en *L'Homme* II (1) (enero-marzo de 1962), paginas 40-50. <<

[61] *Ética a Nicómaco* VIII-II. <<

[62] Una versión abreviada de este texto apareció, con el mismo título, en *L'Homme*, XVIII (3-4), 1978, págs. 155-188. <<

[63] *Il ne faut confondre [part] idéelle avec idéale ou imaginaire*. Véase la nota del traductor al comienzo del libro. <<

[64] *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, Maspero, 1966, pág. 205. <<

[65] En M. Cartier (ed.), *Le travail et ses représentations*, París, Éditions des Archives contemporaines, 1983. *Cf.* también N. Loraux, «*Ponos*. Sur quelques difficultés de la peine comme du travail», *Archeologia e Storia Antica*, IV, 1982, Nápoles, Instituto Universitario Orientale (Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico); J. Maurin, «Labor, opus, operae. Représentations du travail dans la Rome antique», por publicar, y «Labor matronalis, aspects du travail féminin à Rome», en Ed. Lávy (ed.), *La femme dans les sociétés*

antiques, Estrasburgo, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1983, págs. 139-155. <<

[66] *L'Homme*, XVII (2-3), 1977, págs. 7-22. <<

[67] *Cf. supra*, cap. 1, págs. 82-85, y cap. 2, pág. 139. <<

[68] *Cf. supra*, nota 4 de este mismo capítulo, pág. 168. <<

[69] Algunos elementos de esta teoría se han esbozado en nuestra obra *La Production..., op. cit. Cf.* también C. G. von Brandenstein, art. cit. <<

[70] G. Duby, *Guerriers et paysans, VIIe-XIIe siècles*, París, Gallimard, 1973. <<

[71] *Cf.* Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp. <<

[72] M. Izard, «Le royaume du Yatenga», en R. Cresswell (ed.). *Éléments d'ethnologie*, París, Armand Colin, 1975, I, pág. 234 (colección U). <<

[73] Pseudo-Aristóteles, *Les Économiques*, París, Librairie philosophique Vrin, 196, 1958, pág. 25. <<

[74] G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, Gallimard, 1977. <<

[75] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la practique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Librairie Droz, 1972. <<

[76] Hemos analizado uno de estos mitos en *La production..., op. cit.* <<

[77] Desarrollamos el análisis de los procesos de transición entre sistemas económicos y sociales en otra obra en vías de conclusión. <<

[78] Este texto es una versión retocada de la «Presentación» de la edición francesa de la obra colectiva realizada bajo la dirección de K. Polanyi y C. Arensberg, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larous-

se, 1975, aparecida en los Estados Unidos en 1957 con el título de *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory.* <<

[79] Esta obra se ha traducido al francés con el título de *La grande transformation* (prologada por L. Dumont), París, Gallimard, 1983, página 419. <<

[80] En realidad, Polanyi residiría en Canadá, cerca de Toronto, porque su mujer, que había estado afiliada al partido comunista húngaro desde 1919 a 1922, nunca fue autorizada a residir en los Estados Unidos. <<

[81] K. Polanyi y C. Arensberg, «Introduction», *Les systèmes...*, pág. 39. <<

[82] París, Éditions Sociales, 1977. <<

[83] París, Éditions Sociales, 1974. <<

[84] *Cf.* anteriormente cap. 1, págs. 89-91. <<

[85] *Cf.* anteriormente caps. 3, págs. 153-198, y 4, págs. 199-208. <<

[86] París, Gallimard, 1967. <<

[87] *Cf.* anteriormente caps. 1, págs. 47-49, y 3, págs. 172-179. <<

[88] *El Capital*, III, 3, pág. 197. <<

[89] París, Éditions Sociales, 1975. <<

[90] *El Capital*, III, 1, pág. 322. <<

[91] Una primera versión de este texto se publicó con el título de «Politics as "infrastructure": an anthropologist's thoughts on the example of classical Greece and the notions of relations of production and economic determination» («La política como "infraestructura": reflexiones de un antropólogo sobre el ejemplo de la Grecia clásica y las nociones de relaciones de producción y determinación económi-

ca»), en J. Friedman y M. J. Rowlands, *The Evolution of Social Systems*, Londres, Duckworth, 1977, págs. 13-28. <<

[92] Agrego aquí que en esta elección hay un elemento subjetivo. Siempre he sido un apasionado de la Grecia antigua, de su lengua, su cultura y su historia. Desconozco las razones profundas, pero sin duda que es la consecuencia de admirables profesores de griego. El latín y la historia de Roma jamás me han atraído ni la décima parte. <<

[93] Aristóteles no se equivocaba, puesto que en *La Política* (traducción de J. Tricot, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1977), luego de haber mostrado la importancia de las relaciones familiares en la sociedad, afirmaba: «En el orden de la Naturaleza, el Estado (*polis*) está por delante de la familia y por delante de cada individuo, puesto que el todo necesariamente ha de estar por delante de la parte… puesto que una mano separada del cuerpo sólo nominalmente seguiría siendo una mano» (Libro I, cap. I, 11). <<

[94] Éd. Will, *Le monde grec et l'Orient*, París, PUF, 1972, pág. 633. <<

[95] Se apreciará la ambigüedad de las palabras siguientes (Éd. Will, *op. cit.*, pág. 635): «Si bien por un lado la distribución social del trabajo se hace en gran medida en función de criterios tradicionales e irracionales que tienden a vincular los tipos de ocupación con los tipos de estatus social, y si bien por otro lado aquello en que a veces se ha querido ver una "política económica" no consiste en realidad más que en la convergencia de los efectos económicos de medidas que no lo eran, el resultado es que necesitamos, al abordar la economía de las ciudades griegas, librarnos de toda teoría anacrónica y analizar los datos concretos a la luz de modos mentales que no son los nuestros». <<

[96] M. Austin y P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, París, A. Colin, 1972, págs. 32-33. <<

[97] *Cf.* las numerosas y penetrantes publicaciones de Moses Finley, particularmente el artículo «Between Slavery and Freedom», *Comparative Studies in Society and History*, VI (3) (abril de 1964). Moses Finley se remite a Aristóteles, que escribía en *La Política* (1333 b 38) a propósito del adiestramiento de los ciudadanos en el oficio de las armas: «La preparación para la guerra no debería practicarse con la idea de reducir a la esclavitud a los hombres que no merecen semejante suerte. Sus objetivos deberían ser éstos: en primer lugar, prevenir la posibilidad de que los propios hombres libres se conviertan algún día en esclavos; en segundo lugar, ofrecer a los hombres la posibilidad de ejercer el mando [...] y, en tercer lugar, permitir a los hombres que se adueñen de quienes por naturaleza merecen ser esclavos». <<

[98] Aristóteles, *La Política*, Libro I, cap. 2, § 1. En el cap. 1, Aristóteles escribe en el mismo sentido: «Esta doble reunión, la del hombre y la mujer y la del amo y el esclavo, constituye ante todo la familia. Hesiodo dijo con razón que la primera familia estaba compuesta por la mujer y el buey de labor. En efecto, el buey ocupa el lugar del esclavo entre los pobres».

Lo mismo ocurría entre los romanos. *Cf.* Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Éditions de Minuit, 1969, tomo 1, pág. 358: «Lo que constituye la *familia* es, etimológicamente, el conjunto de los *famuli*, los servidores que viven en el mismo hogar. La noción no coincide, por tanto, con lo que nosotros entendemos por "familia", es decir, exclusivamente las personas unidas por el parentesco». <<

[99] *La Política*, Libro I, cap. 2, § 20. <<

[100] *Ibidem*, § 14: «La utilidad de los esclavos y de los animales privados viene a ser más o menos la misma; nos ayudan por igual con sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia». <<

[101] *Ibidem*, § 23: «La ciencia del amo consiste en el uso que haga de los esclavos; es el amo no en tanto que posee esclavos, sino en tanto que se sirve de los esclavos. Esta ciencia del amo no es, por otra parte, nada de mayor cuantía ni de gran relevancia. Se reduce a saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer. De modo que todos cuantos pueden ahorrarse ese trabajo le dejan el honor a un intendente y se dedican a la política y la filosofía». <<

[102] El Pseudo-Aristóteles, *Les economiques* (traducido por J. Tricot), París, Librairie philosophique f. Vrin, 1958, pág. 25. <<

[103] Lisias, 24-6: «Tengo un oficio, pero no me reporta gran cosa; me molesta ejercerlo en solitario y todavía no tengo para pagarme un esclavo que me sustituya».

Cf. Moses Finley, «Between Slavery and Freedom», art. cit., pág. 245.

Finley comenta el texto de Lisias en estos términos, pensando en Aristóteles: «No tenemos aquí un teórico, sino un humilde ateniense que se dirige al conjunto de sus conciudadanos con la esperanza de conseguir una pitanza. Rara vez se puede presentar de forma más agudizada todo lo que implica este ejemplo: y toda su psicología». <<

[104] Moses Finley: «La servidumbre por deudas no es una institución que se marchite de golpe y desaparezca sin razón. No se puede abolir mediante un simple decreto, a menos que haya en juego una fuerza lo bastante eficaz para apoyar los decretos y que haya asimismo una alternativa

viable para cada clase, es decir, una fuerza de trabajo de recambio para los acreedores y garantías para los deudores libertos». En «La servidumbre por deudas», *Revue historique du Droit étranger et français*, 1965, pág. 179, Moses Finley compara muy justamente esta situación con la del sudeste asiático después de la abolición de la esclavitud por deudas llevada a cabo por las potencias coloniales. *Cf.* H. N. C. Stevenson, *The Economics of the Central Chin Tribes*, Bombay, págs. 175-188. <<

[105] Aristóteles, citando el verso 1400 de *Ifigenia en Áulide*: «Los griegos tienen derecho a mandar en los bárbaros...», agrega: «como si la naturaleza del bárbaro y la del esclavo no fuera sino la misma cosa» (*La Política*, I, cap. 1, § 5). <<

[106] Aristóteles resumía el principio de esta aceptación de una forma asombrosa: «Quien sólo dispone de la fuerza corporal para actuar debe, por naturaleza, obedecer y servir, de suerte que el interés del amo es el mismo que el del esclavo» (*Ibidem*, § 4); pero un poco más adelante matiza este juicio: «Aquel a quien la naturaleza ha hecho esclavo y aquel a quien la naturaleza ha hecho amo tienen los mismos intereses; no es menos cierto que la autoridad del amo tiene por primer objetivo el interés del amo y por objetivo secundario el interés del esclavo; pues, sin esclavo, es imposible que ni siquiera exista la autoridad del amo» (*Ibidem*, III, cap. 4, § 4).

En *Las economías (op. cit.)* del Pseudo-Aristóteles leemos en las páginas 25-26-27: «Tres cosas hay que considerar en el esclavo: el trabajo, el castigo y la alimentación [...] es justo y ventajoso, en efecto, poner ante ellos la libertad como premio de sus fatigas, pues los esclavos aceptan voluntariamente la fatiga cuando tienen una recompensa en perspectiva y el tiempo de su servidumbre es limitado. Y los hijos

que les permitamos tener deben ser para nosotros como otros tantos gajes de fidelidad; y también debemos evitar nosotros adquirir demasiado número de esclavos de la misma nacionalidad tal como se hace en las ciudades. Además, los sacrificios y las fiestas deben realizarlos sobre todo los esclavos mejor que los hombres libres, porque hay razones a favor de que los esclavos se beneficien de las instituciones de ese género». J. Tricot relaciona este texto con las costumbres romanas, dado que también allí estaba prohibido hacer trabajar a los esclavos los días festivos. *Cf.* Cicerón, *De Legibus*, II, 8, «Pesias in famulis habent». <<

[107] J.-P. Vernant, «La lutte de classes», en *Eirene, Studia Graeca et latina*, IV, 1965, págs. 5-19, reproducido en *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974, cap. 1. <<

[108] Referencia al notable artículo de Ch. Parain, «Les caractères spécifiques de la lutte des classes dans l'Antiquité classique», en *La Pensée*, 108 (abril de 1963), págs. 3-25. <<

[109] *Op. cit.*, pág. 672. Éd. Will demuestra que las pretendidas «empresas industriales» de los griegos como la armería de Lisias y su hermano Polemarco no eran más que una apariencia, puesto que eran el resultado de la multiplicación de pequeñas células artesanales que producían según los procedimientos artesanales y no según las normas de la producción en masa (pág. 653). <<

[110] Tal fue el caso de la sociedad romana, que acabó por no poder resistir la invasión de los bárbaros que antes había dominado, manipulado y «aculturado» durante tantos siglos. Pero la sociedad romana se había convertido en un inmenso imperio en cuyo seno las fuerzas productivas de la Antigüedad clásica conocieron su mayor desarrollo, en la agricultura, las minas, las comunicaciones, las obras públicas, el armamento, etc. Tal vez se debiera esto al hecho de

que desde la época de la República los romanos conocían las formas de las grandes propiedades territoriales latifundistas, donde se utilizaban esclavos en una escala mucho mayor que en las empresas —muy modestas en comparación— de las ciudades griegas, y al hecho de que la producción mercantil había alcanzado un nivel hasta entonces desconocido. <<

[111] *Cf.* anteriormente cap. 1, pág. 48. <<

[112] Como los esclavos romanos hicieron en muchas ocasiones, en 217, 196, 185, 139, 104, hasta la famosa sublevación de Espartaco del año 73 al 71. Estas sublevaciones cesaron bajo el Imperio. <<

[113] M. Bloch, «Comment et pourquoi finit l'esclavage antique», en *Annales* ESC, 1947, págs. 430-443; C. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, I: *Péninsule ibérique, France*, Gante, Rijksuniversiteit te Gent, 1977; G. Duby, *Guerriers et paysans, VIIe-XIIIe siècles*, París, Gallimard, 1973, págs. 41-43. <<

[114] Por otra parte, fue en el interior de las grandes explotaciones esclavistas donde fueron mayores los problemas de gestión. Dion Crisóstomo muestra al propietario de esclavos obligado a someterlos a una disciplina implacable, a una servidumbre constante, bajo la amenaza de verlos escaparse, caer enfermos, etc. (*Cf.* Charles Parain, art. cit., página 16). Señalemos, además, que la fórmula del colonato, que fue la más frecuentemente adoptada por los grandes propietarios romanos para sustituir a la esclavitud, suponía un regreso a la pequeña explotación agrícola, lo que entrañaba, ya de por sí, nuevas limitaciones al desarrollo de las fuerzas productivas. <<

[115] Subrayemos que nuestro ejemplo de «Ciudad griega» se parece mucho a Atenas y muy poco a Esparta. Sobre este

particular, *cf.* V. Ehrenberg, *L'État grec*, París, Maspero, 1976. <<

[116] *Op. cit.*, pág. 631. En realidad, Éd. Will, al que tanto debemos nosotros, en sus conclusiones teóricas se queda muy corto con respecto a sus propios análisis, puesto que sigue concibiendo la «política» y la «economía» como dos «realidades» sociales separables y separadas, en lugar de como dos funciones que se pueden articular la una con la otra dentro de las mismas relaciones sociales. De manera que, cuando escribe (pág. 432): «una sana comprensión de la *polis* griega de la época clásica exige, por tanto, que se distinga cuidadosamente las estructuras *políticas* que sólo implican a los ciudadanos de las estructuras *socioeconómicas* que las incluyen y las sobrepasan», tiene razón en el plano de las instituciones, en el plano de las categorías que utilizaban los griegos para designar y pensar sus relaciones sociales. Pero su fórmula deja en la oscuridad el hecho de que, en el plano de las funciones, las relaciones políticas operaban desde el interior como relaciones de producción, y por esta razón corre el riesgo de imponernos las ideas que los griegos se hacían de sí mismos y de sus relaciones sociales. <<

[117] Debida a J. Annequin, M. Claval-Lévêque y F. Favory. <<

[118] Lo que no implica que todos los ciudadanos fueran propietarios. En la *demos* de la Atenas clásica, una cantidad importante de ciudadanos, artesanos, comerciantes y jornaleros agrícolas, no poseía tierras. Pero no olvidemos que los griegos, cuando crearon las colonias, se esforzaron a menudo en hacerlas Ciudades de Iguales, ciudades de ciudadanos-propietarios de parcelas iguales de tierra. *Cf.* David Asheri, *Distribuzioni di terra nell'antica Grecia*, Turin, Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino, 1966. <<

[119] Sobre estos distintos puntos y sobre el problema del acceso de los metecos a la tierra, *cf.* M. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B. C.*, Nueva York, Arno Press, 1973. *Cf.* también los artículos de J. Pecirka «Land Tenure and the Development of the Athenian Polis», en *Geras Studies presented to George Thompson*, Praga, 1963, págs. 183-201, y «The Formula for the Grant of ëyxxiriaij en Attic Inscriptions», *Acta Universistatis Cardinae*, Praga, 1966, que demuestran cómo, en los siglos V y IV, el derecho para adquirir una porción de suelo de la ciudad muy raramente se concedía. <<

[120] A propósito del mundo romano, *cf.* el artículo de J. Maurin, «Esclavage, parenté et cité», en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1975, págs. 221-230, y el artículo de B. Cohen, «La notion d'*ordo* dans la Rome antique», *ibidem*, págs. 257-282. <<

[121] A propósito de los dos usos y los dos sentidos de la palabra «clase» en Marx, *cf.* Apéndice, págs. 283-291. <<

[122] Pierre Lévêque y Pierre Vidal-Naquet, «Clisthène l'Athémien», en *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 65, 1964, 163 págs., especialmente el cap. 2: «Isonomie et démocratie», págs. 25-32. <<

[123] *Cf.* M. Finley, «Between Slavery and Freedom», en *Comparative Studies in Society and History*, VI (3), 1964, págs. 233-249. Es interesante aproximar la postura de Finley a la de Niebuhr, que hace suya Marx en los *Grundrisse*: «Niebuhr dice en alguna parte que para los escritores griegos de la *época de Augusto* la dificultad y la falsa comprensión [*Verständnis*] de la relación entre patricios y plebeyos y la confusión en que incurrían *entre* esta relación *y* la que unía a patronos y clientes procedía del hecho de que "escribía" en una época en que los ricos y los pobres eran las *úni-*

cas y verdaderas clases de ciudadanos; en que los necesitados, *por muy nobles que fueran* en su origen, tenían necesidad de un benefactor, y en que el millonario, *aunque fuese un liberto*, era buscado como benefactor. *Casi no conocían ya* ni rastro *de la adhesión [Anhänglichkeit] basada en las relaciones hereditarias*» (págs. 400-401 de la edición alemana, Berlín, Dietz-Verlag, 1953). Subrayado nuestro. <<

[124] Sobre estos puntos, nosotros nos apoyamos en las dos obras de G. Duby: *Guerriers et paysans VIIe-XIIe siècles*, París, Gallimard, 1973, y *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978. <<

[125] Señalemos que Marx utiliza repetidas veces la palabra casta (*Kaste*) para designar los estamentos de la Antigüedad y de la Edad Media. Y en los *Grundrisse* se encuentra este interesante uso de la palabra: «Las tribus de los antiguos Estados tenían dos posibles fundamentos, ya los lazos de parentesco [*Geschlechtern*], ya la ocupación del suelo o "lugar de residencia" [*Orten*]. Las tribus basadas en el parentesco precedieron en el tiempo a las tribus basadas en la ocupación del suelo y fueron casi por completo suplantadas por éstas. La forma extrema y la más rígida es la organización en castas [*die Kasteneinrichtung*] en la que cada una está separada [*getrennt*] de la otra, sin derecho al matrimonio recíproco y con un estatus [*Würde*] muy diferente: cada una ejerce una ocupación [*Beruf*] exclusiva, inmutable» (pág. 381 de la edición alemana y 189 de la edición francesa). <<

[126] *Grundrisse*, pág. 395 de la edición alemana y 202 de la edición francesa. <<

[127] *Grundrisse*, pág. 392 de la edición alemana y 202 de la edición francesa.

Sobre el problema de la esclavitud en Grecia, *cf.* la reciente puntualización de Yvon Garlan en su libro *Les esclaves en*

Grèce ancienne, París, Maspero, 1982, pág. 224. En su conclusión, Y. Garlan, a quien hemos hecho conocer este manuscrito, se declara de acuerdo con nuestro análisis de los dos usos del concepto de clase en Marx; retoma por su cuenta nuestra fórmula; en la Antigüedad no existían «clases ocultas detrás de los estamentos, ni contenidas en éstos, que se habrían ido despegando poco a poco». Señalemos de pasada que ciertos antropólogos que se llaman marxistas, como C. Meillassoux, han tratado de criticar la obra de L. Dumont *Homo Hierarchicus* buscando descubrir clases ocultas, incluidas en las castas de la India tradicional. *Cf.* C. Meillassoux, «Y a-t-il des castes aux Indes?», en *Cahiers internationaux de Sociologie*, LIV (enero-junio de 1973), pág. 5-29.

«Desde nuestra perspectiva, las castas no parecen ser más que un forro ideológico que disimula la realidad social al dispersar las separaciones sociales a todo lo largo de una jerarquía formal que ahoga las relaciones de explotación que hay entre ellos... El llamado "sistema de castas" representa, por tanto, la perpetuación y la adaptación de las relaciones y de la ideología estatuarias a una sociedad de clases incesantemente cambiantes bajo el efecto de sus propias contradicciones y de los impactos exteriores, como medio de dominación al servicio de las clases dominantes, asimismo transformadas. De origen agrario, la organización estatutaria de la sociedad india se desmorona en la sociedad industrial en formación».

Entiéndasenos bien. Nosotros no ponemos en duda la hipótesis según la cual la religión, en la India como en otros lugares, no habría hecho sino enmascarar la menos legítima de las muchas formas de opresión y de explotación. Tampoco discrepamos sobre que el desarrollo de la sociedad moderna, capitalista e industrial colabora a disolver la antigua

organización social, ya profundamente mutilada por los siglos de pillaje y despotismo colonial, y donde actualmente confluyen, en las relaciones sociales nuevas —de clase—, individuos procedentes de castas distintas o sin casta. No obstante, el problema no es la India actual, sino su punto de partida: la India antigua. ¿Qué interpretación darle al sistema de castas, a su naturaleza y, por tanto, a su origen y evolución a lo largo de los siglos? A propósito de esta India tradicional, C. Meillassoux afirma que el sistema de castas enmascara las relaciones de clase: tres clases dominantes —la clase señorial, la clase clerical y la clase comercial—, que explotan de diferentes maneras a la última clase, a la de los Sudra. De modo que, para este autor, las cuatro Varna que definen los Rigveda son clases. Y las clases, según él, corresponden a la noción de estamento: estas «clases-estamentos» están disimuladas y «ahogadas» dentro de un sistema de estatus, de castas, que derivan de ellas al mismo tiempo que las enmascaran. Como se ve, en este análisis el marxismo «queda a salvo», puesto que volvemos a encontrar las clases dominantes y dominadas, disimuladas en el corazón de un sistema social exótico y en apariencia por completo distinto. <<

[128] «Si el hombre, en tanto que apéndice orgánico del terruño, es conquistado junto con éste, es conquistado como una de las condiciones de la producción, y de este modo nacieron la esclavitud y la servidumbre, que falsifican y modifican en seguida las formas primitivas de todas las entidades comunitarias e incluso se convierten en su base» (*Grundrisse*, página 391 de la edición alemana y págs. 200-201 de la edición francesa). <<

[129] J.-P. Vernant, «Remarques sur la lutte de classe dans la Grèce ancienne», en *Eirene*, IV, Praga, 1965, págs. 5-19, especialmente la pág. 17. <<

[130] Marx entrevió un mecanismo análogo cuando decía de los patricios romanos: «Como el patricio representaba la entidad comunitaria en su grado más alto, él es el *posesor* del *ager publicus*, que utiliza por mediación de sus clientes, etc. (de manera que poco a poco se lo va apropiando)» (*Grundrisse*, pág. 382 de la edición alemana y 190 de la edición francesa). <<

[131] Esta hipótesis la propuso con gran fuerza Robert A. Pastug en su artículo «Classes and Society in Classical Greece», en *Arethusa*, 8 (1), 1975, págs. 85-117. <<

[132] Igualmente, le interesa al sistema de castas otorgar un papel espectacular a los tabúes que envuelven la realización de cada actividad social y reservárselos —o imponer su cumplimiento— únicamente a determinados grupos sociales con exclusión de todos los demás. La producción de estas prohibiciones es, por tanto, una de las condiciones de la especialización de cada uno de los grupos sociales en tarcas hereditarias. La originalidad del sistema de castas es la existencia de un sistema de representaciones filosófico-religiosas, de una teoría que jerarquiza todas las actividades sociales y todos los grupos sociales que las realizan en una escala progresiva de grados de impureza o pureza. En este sistema, el poder «político», que es el dueño de la fuerza física y de la violencia de las armas, debe subordinarse al religioso, del que recibe su legitimación. En las sociedades segmentarias llamadas primitivas, en general no recae ninguna exclusividad sobre la mayor parte de las actividades materiales y sociales que cada grupo debe producir para reproducirse. Cada segmento, tanto si es como si no un grupo local y/o de parentesco, tiene la competencia y el derecho para practicar la caza si se trata de cazadores o la agricultura entre los agricultores. Tiene competencias para casar a sus miembros y para transmitir sus bienes. La mayor parte de las veces,

cuando los grupos particulares se han especializado en determinadas tareas, con exclusión de otras, se trata del plano de las prácticas rituales destinadas a reproducir (por medios a nuestros ojos imaginarios) la comunidad en tanto que *tal* y en sus relaciones con el *universo*. Lo más frecuente es, por otra parte, que a partir de este dominio —de interpretación religiosa del mundo y de las prácticas rituales que se derivan de ahí— se desarrolle una división social del trabajo, reservándose, por ejemplo, la caza del oso a determinados grupos o a determinados individuos que poseen los poderes mágico-religiosos. La codificación-legitimación de la división de las tareas entre los grupos sociales y su valorización desigual en el seno de un inmenso sistema de representaciones religiosas construido sobre la contraposición entre lo puro y lo impuro es de algún modo la aplicación a una sociedad compleja de un mecanismo que está presente en las sociedades de base material mucho más simple. Por otra parte, en *El pensamiento salvaje*, C. Lévi-Strauss esbozó una comparación entre los sistemas de secciones de los aborígenes australianos y los sistemas de castas de la sociedad india.

La formación de los estamentos y de las castas estuvo vinculado a un desarrollo real de las fuerzas productivas que permitió que numerosos grupos sociales abandonaran las tareas productivas materiales para dedicarse exclusivamente a la guerra, al sacerdocio y a los ritos. Pero la asignación de cada tarea a cada grupo no fue, evidentemente, casi nunca el efecto *directo* de la toma de conciencia de tener que *dividir* las tareas para permitir el desarrollo de capacidades *materiales* de actuar sobre la naturaleza. La división se concibió a partir de un sistema de interpretación del universo y de la sociedad, sobre todo de las potencias invisibles que supuestamente tienen a su cargo la reproducción. De

ahí el carácter material y tecnológicamente *arbitrario* de múltiples aspectos de la división del trabajo en las sociedades precapitalistas de estamentos o de castas. <<

[133] *Cf.* anteriormente caps. 3 y 4. <<

[134] La palabra *Zusammenhang* seria preferible traducirla por «conexión» en lugar de por «vínculo» (*lien*). [En la versión castellana hemos mantenido «trabazón», tal como traduce W. Roces. *(N. del T.).]* <<

[135] Traducimos *Liederung* por articulación y no por estructuración (Éditions Sociales, 1972) y *Stände* por estamentos y no por cuerpos sociales (misma edición) ni por clases (edición de 1951). [Tal cual hemos cambiado en la versión moscovita «diferenciación» por «articulación». *(N. del T.).]* <<

ÍNDICE

Lo ideal y lo material 2
Nota del traductor 5
Prefacio a la edición española 6
Lo ideal y lo material 17
Primera parte. La apropiación material y social de la naturaleza 49
1. Ecosistemas y sistemas sociales 50
2. Territorio y propiedad en algunas sociedades precapitalistas 110
Segunda parte. La parte ideal de lo real 180
3. La parte ideal de lo real 181
4. El papel del pensamiento en la producción de las relaciones sociales 241
Tercera parte 250
5. Karl Polanyi y el «lugar cambiante» de la economía en las sociedades 251
6. La política como relación de producción. Diálogo con Édouard Will 290
Cuarta parte. 311
7. Estamentos, castas, clases 312
Apéndice 332
Bibliografía 341
Autor 360
Notas 362